

جلال محمد عبد الحميد موسى

دكتور في الآداب من قسم الدراسات
الفلسفية والاجتماعية

دار الكتاب اللبناني - بيروت



نشأة الأشعرية وتطورها

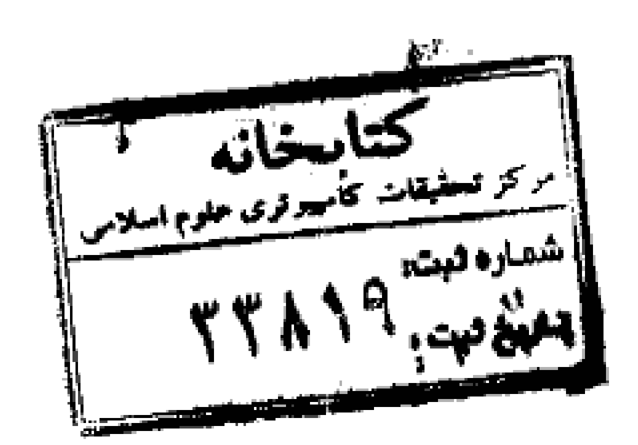

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نشأة الأشعرية وتطورها

دكتور
جلال محمد موسى



دار الكتاب اللبناني - بيروت



دار الكتاب اللبناني
بيروت - لبنان
ص.ب ٣١٧٦ - برقيا (كتالبنان)
هاتف ٢٥٧٤٧٠ - ٢٣٧٥٣٧
TELEX No 22865 K.T.L
LE BEIRUT

١٩٨٢

شكر وتقدير

لست أحسب نفسي مستطيعاً شكر أستاذي الدكتور علي سامي النشار . فقد أعطاني من وقته وجهده الشيء الكثير . بل إن مكتبته الخاصة كانت تحت تصرفي آخذ منها ما يساعدني على إتمام البحث ، وكثيراً ما كنت ألجأ إليه لمعاونتي في حل الصعوبات التي تقابلني في البحث . فكان يذلل لي كل صعوبة ، وهو مقتنع أن هذا الموضوع أحبه من كل قلبه .

ولذلك أطمع أن يجد في بحثي هذا ما يقوم مقام شكري له ، وإني لكلي يقين أن هذا البحث سيبقى دليل صدق على توجيهه وإرشاده ، فقد غرس سيادته غرساً وأثمر غرسه .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة البحث

تاقت نفسي ، وأنا أدرس بمرحلة الليسانس إلى تعرف المزيد عن المدرسة الأشعرية . فلما أتيحت لي فرصة إعداد رسالة لنيل درجة الماجستير ، نقلت رغبتي إلى أستاذي الدكتور علي سامي النشار . فأشار عليّ باختيار موضوع يساعد على تكوين طالب الفلسفة وإعداده لدراساته المقبلة . وكان أن جعل اموضوع البحث « نشأة الأشعرية وتطورها » . وقد يوحي عنوان البحث أننا نتهجنا في دراستنا له نهجاً تاريخياً يتتبع الفكرة في ذهن صاحبها ، ويسير معها ليرى ما انتهت إليه عنده ، يحدد مدى التطور الذي طرأ عليها بعده . ولكننا لم نقتصر على النهج التاريخي وحده . بل انتهجنا أيضاً النهج المقارن . فقد كان لزاماً لتحديد مدى الصحة في أفكار الأشاعرة أن نقارنها بآراء المعتزلة مثلاً . ولذلك جعلنا الفصل الثالث من باب النشأة في عرض آراء المعتزلة الكلامية إجمالاً ، لنرى كيف تأثر بها الأشاعرة ، وإلى أي حد . خاصة وأن الأشعري بدأ حياته معتزلياً . وقد أعطينا مسألة تحول الأشعري عن الاعتزال اهتماماً

زائداً . لأننا نعتبر كشف النقاب عن أسباب تحول الأشعري عن الاعتزال بعد قضاء أربعين عاماً في الدراسة والبحث في مذهب المعتزلة ــ كشفاً جديداً . ولم نجد لدى المؤرخين والمستشرقين من حاول توجيه الأنظار إلى هذه الناحية الهامة في حياة الأشعري ، والتي تساعد على فهم مذهبه ، وحل بعض المشكلات التي تواجه الباحث في محاولة فهم المذهب الأشعري فهماً صحيحاً . ومن ذلك مثلاً مسألة ما إذا كانت « الابانة » عند الأشعري أسبق من « اللمع » أم متأخرة عنه . وليست هذه المسألة بسيطة ــ كما يبدو ــ إنما هي تساعد على تحديد موقف الأشعري من الحنابلة ، وتفسر أمر الخصومة والكراهية بين الحنابلة والأشاعرة ، وتلقي المزيد من الضوء على ما أحدثه الحنابلة من الفتن في بغداد، وما ترتب على هذه الفتن من نتائج كادت أن تصيب المذهب الأشعري ذاته

ونقرر حقيقة هامة في بداية هذا البحث . هي أن الأشعري مؤسس المذهب لم يأخذ حقه من الدراسة والبحث ، ورغم أن المدرسة الأشعرية تضم أقوى الشخصيات التي كان لها أكبر الأثر في توجيه الفكر الفلسفي الإسلامي ، إلا أنها ما زالت بحاجة إلى توجيه دراسات مستفيضة إليها تساعد على كشف الغموض الذي يحيط بعقائدها ، وتحاول إزالة سوء الفهم الذي علق بأذهان الكثيرين عنها . وليس بحثنا هذا إلا محاولة من هذه المحاولات التي تسهم بقدر في إظهار المدرسة الأشعرية بالمظهر اللائق بأقطابها .

ونعترف أننا لم نعوض لبعض الشخصيات الهامة في هذه المدرسة كأبي بكر ابن فورك وأبي إسحق الاسفراييني إلا عرضاً يسيراً . وذلك لقلة مصادر المادة عن هاتين الشخصيتين .

وأرجو أن أعود إلى ابن فورك في دراساتي المقبلة مع نشر مخطوطاته التي عثر عليها أخيراً ، وثبت صحة نسبتها إليه .

وقد جعلت هذا البحث في ثلاثة أبواب تقسمت إلى تسعة فصول .

جعلت الباب الأول لحل مشكلات النشأة ، وهو في ثلاثة فصول .

تناولت في الفصل الأول نشأة أهل السنّة والجماعة . إذ القضية الأولى في البحث أن الأشعرية هي الممثلة لعقيدة أهل السنّة والجماعة بالمعنى الخاص .

وتناولت في الفصل الثاني تحليل النزاع الذي حدث بين أهل الحديث وبين الجهمية والقدرية الأوائل . ذلك أن الحديث كان مجالاً للخلط والحشو . وعقدت هذا الفصل لتخليص عقيدة أهل السنة من شوائب الحشو والجبر .

تناولت في الفصل الثالث آراء المعتزلة الكلامية . فعرضت لها عرضاً إجمالياً. وذلك كي تكتمل الصورة التي كانت عليها نشأة الأشعرية ، خاصة وأن مؤسس المذهب نشأ في أحضان المعتزلة . وكانت القضية الثانية في البحث أن الأشعرية نشأت في وقت نشأ فيه الاعتزال والتجسيم . فكانت الأشعرية وسطاً بينهما .

أما الباب الثاني فقد جعلته للأشعري مؤسس المذهب .

تناولت في الفصل الأول حياته ومؤلفاته ومنهجه . إذ القضية الثانية في البحث أن الأشعري نهج نهجاً وسطاً بين العقل والنقل . وفي هذا الفصل حاولت تفسير الأسباب التي حملته على ترك الاعتزال .

وتناولت في الفصل الثاني آراءه الكلامية مع الإفاضة في مسألة الكسب عنده لأهميتها في عقيدة أهل السنة والجماعة ، ولأن القول بالكسب هو في الحقيقة للتوسط بين الجبر والاختيار . وقد أصبح القول بالكسب سمة لأهل السنّة والجماعة .

وتناولت في الفصل الثالث مسائل الخلاف بين الأشعرية والماتريدية مع الإشارة إلى عقيدة أبي جعفر الطحاوي المصري المعاصر للأشعري . وقد حدث

في هذا الفصل خلط آراء الأشعري والماتريدي بآراء أتباعهما . إذ من الصعوبة بمكان تخليص آراء الأشعري ، من آراء أتباعه إلا بالاعتماد على كتبه ، والمطبوع منها قليل . ولم تختلف آراء الأتباع عن آراء شيخهم إلاّ في القليل من مسائل الفروع . أما أصول المذهب فلا خلاف فيها . أما آراء الماتريدي وحدها فلم تصلنا . وقد دفعني إلى عقد هذا الفصل حرصي على أن تكون الصورة التي يظهر عليها المذهب الأشعري كاملة بعرض آراء معاصريه .

أما الباب الثالث فقد جعلته خاصاً بمشكلات التطور في المذهب الأشعري .

تناولت في الفصل الأول نموذج التطور عند الباقلاني . وأشرت في هذا الفصل بإيجاز إلى أبي الحسن الباهلي وأبي عبد الله بن مجاهد تلميذي الأشعري المباشرين وهما في نفس الوقت أساتذة الباقلاني . ولأنه لم تصلنا معلومات عنهما تفيد في عرض آرائهما ، كانت الاشارة إليهما موجزة ومقتضبة . ولذلك لم نتمكن من إفراد فصول مستقلة تشرح الكلام عندهما ومدى تأثيرهما في الباقلاني .

تناولت في الفصل الثاني النموذج الآخر من نماذج التطور عند الجويني . وأشرت في هذا الفصل أيضاً إلى معاصري الباقلاني : أبي بكر بن فورك وأبي إسحاق الاسفراييني وكذلك ألمحت إلى معاصر الجويني : أبي القاسم القشيري كنموذج من نماذج علم الكلام الأشعري الذي غزا مجال التصوف السني . ولم نتوسع في شرح هذا النموذج . لأننا جعلنا هذا الفصل خاصاً بالجويني . ولم يكن مقدوراً إفراد فصل مستقل لأبي القاسم القشيري لشرح كلامه وتصوفه ولبيان مدى تأثير المذهب الأشعري في التصوف السني . لأن مصادر المادة عن القشيري قليلة ، وخاصة في علم الكلام . فليس لدينا سوى رسالته في التصوف ورسالته في شكاية أهل السنّة بحكاية ما نالهم من المحنة .

أما النموذج الثالث والأخير فقد جعلناه عند الغزالي . ووقفنا في البحث عند

حد القرن الخامس الهجري . علماً أن تأثير المذهب الأشعري امتد إلى ما بعد ذلك خلال القرون التالية للقرن الخامس الهجري . فنجد في القرن السادس الهجري فخر الدين الرازي ٦٠٦ هـ والآمدي ٦٣١ هـ يمثلان تطور المذهب الأشعري .

وبذلك نكون قد ألمحنا إلى بعض مشكلات التطور في المذهب الأشعري حتى القرن الخامس الهجري ، تاركين ما بعد ذلك لمن يعشق دراسة علم الكلام في أصوله عند الأشاعرة ونشير إلى بعض الصعوبات التي صادفتنا في البحث .

أولاها : قلة مصادر المادة . ونجد ذلك واضحاً في دراسة شخصية أبي العباس القلانسي أو أبي عبد الله بن كلاب . فالمصادر لا تصرح بالكثير أو القليل عنهما .

ثانيها : فهم الحارث المحاسبي المتكلم بعيداً عن الحارث المحاسبي الصوفي أمر بالغ الصعوبة . ولذلك اعتمدنا على ما نقله ابن تيمية من كتاب فهم القرآن للمحاسبي .

ثالثها : تخليص أسباب تحول الأشعري عن الاعتزال — من الرؤى والبشارات التي يفيض بها كتاب ابن عساكر « تبيين كذب المفتري » . وهو أوسع المصادر عن الأشعري .

رابعها : الخلط الواقع في كتب المقالات والفرق بين آراء أصحاب المذاهب وتابعيهم .

خامسها : كتب المناقب وما تضيفه على المذاهب من تفصيلات لا تسمح بفهم المذهب في صورة كاملة صحيحة .

وقد حاولت جاهداً وبقدر الإمكان وفي حدود إمكانيات البحث — التغلب

على هذه الصعوبات . وأرجو أن أكون قد وفقت إلى المساهمة في حل بعض مشكلات المذهب الأشعري في نشأته وتطوره ، وأن يسد هذا البحث فراغاً في المكتبة العربية في أبحاث علم الكلام في الفكر الفلسفي الإسلامي .

والله ولي التوفيق .

❀❀❀



الباب الأول
نشأة الأشعرية

١ ـ نشأة أهل السنة والجماعة

٢ ـ النزاع بين أهل الحديث وبين الجهمية والقدرية

٣ ـ آراء المعتزلة الكلامية


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأول

نشأة أهل السنة والجماعة

في بداية بحثنا نجد لزاماً علينا تحديد الاصطلاحات التي ترد في البحث تحديداً واضحاً حتى لا يصير خلط أو تناقض . فاصطلاح أهل السنة والجماعة تتنازعه كل الفرق إذ نجد كل فرقة تحاول إطلاقه عليها . وهذا الاصطلاح الفني الكلامي يطلق بإطلاقين : عام وخاص . فالمعنى العام يقال مقابلاً للشيعة ولذلك يدخل فيه المعتزلة كما يدخل فيه الأشاعرة على حد سواء . أما المعنى الخاص وهو المراد فسنحاول في ثنايا البحث أن نكشف عن اختصاص الأشاعرة به دون غيرهم من فرق الكلام في الفكر الفلسفي الإسلامي .

لفظ السنّة يحتمل معنيين : إما أن يكون بمعنى الطريقة أي أن أهل السنّة اتبعوا طريق الصحابة والتابعين في التسليم بالمتشابهات القرآنية وتفويض معناها إلى علم الله وإما أن تكون بمعنى الحديث أي أنهم يؤمنون بصحيح الحديث ويقرونه دون خوض كثير في التأويل كما فعل المعتزلة . ويورد أبو المظفر الاسفراييني ٤٧١ هـ (١) ما امتاز به أهل السنّة من نقل الأخبار والآثار عن الرسول

١ - الاسفراييني : التبصير في الدين ص ١١٤ - طبعة القاهرة ١٣٥٩ هـ - تحقيق محمد ابن زاهد الكوثري .

والصحابة ويعلل إضافة لفظ الجماعة إلى السنّة بأنهم يستعملون في الأدلة الشرعية كتاب الله وسنّة رسوله وإجماع الأمة والقياس واعتبروها أصولاً . ولا يكفر بعضهم بعضاً . بل يذهب إلى أنهم الفرقة الناجية في حديث رسول الله « ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة إحداها الفرقة الناجية » (١) وقد أصبح لفظ السنّة والجماعة مصطلحاً فنياً شاع استعماله من عهد الصحابة إلى أن اختص به الأئمة الأربعة : أبو حنيفة ١٥٠ هـ ومالك ١٧٩ هـ والشافعي ٢٠٤ هـ وابن حنبل ٢٤١ هـ وهذا الاسم لا يتناول الخوارج والروافض والمعتزلة لأنهم لا يرون صحة الإجماع ولا يعتبرونه حجة. وقد ذهب ابن تيمية(٢)٧٢٨هـ إلى أن هذا المذهب هو مذهب الصحابة الذين تلقوه عن نبيهم ويرى أن من خالف ذلك فهو مبتدع . فأهل السنّة والجماعة يتفقون على أن إجماع الصحابة حجة ويتنازعون في إجماع من بعدهم . ليس هذا المذهب إذن هو ما دعا إليه الأئمة الأربعة فحسب . بل هو أقدم من ذلك بكثير . وقد رتّب ابن تيمية على ذلك أن ابن حنبل وإن كان قد اشتهر بكونه إمام السنّة فلم يكن ذلك إلاّ لأنه سار على السنّة التي كانت موجودة قبله ودعا إليها ولم يكن موقفه في المحنة وصبره على البلاء إلاّ اتفاقاً مع ما يدعو إليه هذا المذهب . فقد وجد ابن حنبل أن ما يوافق السنّة : القول بأن القرآن كلام الله غير مخلوق . فهو لم يبتدع قولاً ولم ينفرد بهذا الموقف . إنما أيد الفكرة التي يرى موافقتها لمذهب أهل السنّة والجماعة . بل ويذهب الدكتور النشار (٣) إلى أن مذهب أهل السنّة والجماعة نشأ وعاش منذ نشأة الإسلام وأنه سار بجانب المذاهب الأخرى يجالدها ويحاربها.

---

١ – هذا الحديث يروي بعدة أسانيد ولكنه لم يرد في صحيح البخاري ولا صحيح مسلم وقد ذكر البغدادي من رواته أنس بن مالك وأبا هريرة وواثلة بن الأسقع .

٢ – ابن تيمية : منهاج السنة جـ١ – ص ٢٥٦ – طبعة بولاق ١٣٢١ هـ .

٣ – النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام جـ ١ ص ٢٦٨ – طبعة الاسكندرية سنة ١٣٨٢ هـ .

إلاّ أنه يقابلنا في هذا الصدد مصطلح الصفاتية وأهل السلف . فهل كان مذهب أهل السنة هو مذهب أهل السلف أو الصفاتية . هذا ما سنحاول الإجابة عنه خلال هذا الفصل . فالبغدادي يذكر الصفاتية على أنهم أهل السنّة والجماعة فيقول حين يؤرخ لأهل السنة والجماعة — وقد جعلهم أصنافاً ثمانية — يذكر الصنف الأول منهم بقوله : « صنف أحاطوا علماً بأبواب التوحيد والنبوة والإمامة والزعامة وسلكوا في هذا النوع من العلم طرق الصفاتية من المتكلمين الذين تبرأوا من التشبيه والتعطيل ومن بدع الرافضة والخوارج والجهمية والنجارية وسائر أهل الأهواء الضالة » (١) .

فالبغدادي يعني بالصفاتية أنهم مثبتو الصفات الذاتية والفعلية ولا يشبهون صفات الله بصفات المخلوقين كالمشبهة ولا ينفون الصفات كالمعتزلة ولا يخوضون في التأويل والتعطيل كسائر أهل الأهواء من الخوارج والرافضة والجهمية . إنما هم اتبعوا الكتاب والسنّة وإجماع الصحابة والتابعين . ويتابعه الشهرستاني (٢) ٥٤٨ هـ على أن الصفاتية هم سلف أهل السنّة والجماعة لأنه لما كان المعتزلة نفاة صفات والسلف مثبتي صفات قيل لهم صفاتية . والصفات اما صفات ذات كالعلم والقدرة والحياة وهي التي لا يجوز أن يوصف الله بأضدادها من الجهل والعجز والموت . واما صفات فعل كالخلق والرزق والكرم والجود وهي التي يجوز أن يوصف الله بأضدادها . ويذكر الشهرستاني أهل السلف وعلى رأسهم مالك بن أنس في قولته الشهيرة « الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة » .

هذه العبارة موجهة بشطريها ضد التشبيه والتأويل ونستطيع أن نستخلص

---

١ — البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٣٠٠ طبعة القاهرة ١٣٢٨ هـ — تحقيق محمد بدر .

٢ — الشهرستاني : الملل والنحل على هامش الفصل في الملل والنحل لابن حزم جـ ١ ص ١١٨ طبعة القاهرة ١٣١٧ هـ .

منها منهج السلف . وهو ترك التأويل والبعد عن التشبيه . وقد أعقب مالكاً ابن أنس أحمد بن حنبل وكان معاصراً له ابن كلاّب ٢٤٠ هـ والمحاسبي ٢٤٣ هـ والقلانسي ٢٥٥ هـ . إلاّ أن هؤلاء زادوا عن مالك وابن حنبل مباشرة علم الكلام وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية لأن المراد بعلم الكلام أنه علم الدفاع عن العقائد الإيمانية بأدلة كلامية (١) . ويشرح ابن تيمية طريقة السلف بأنها وصف الله بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله من غير تحريف للكلم عن موضعه ولا تعطيل الصفات التي ورد الشرع بثبوتها . وينفون أي مماثلة بينه وبين المخلوقين . ويؤمنون بما جاء به الكتاب والسنّة من غير سؤال في كيف ولم .

وما دمنا بصدد الكلام عن نشأة أهل السنّة والجماعة ، فنجد لزاماً علينا أن نعرض المشبهة والمجسمة والحشوية والمعطلة وغيرها من الفرق التي ظهرت في الميدان وأخذ أهل السنّة والجماعة يتخذون منهم مواقف معينة ، فلا بد وأن نعرض عرضاً تاريخياً لنشأة المذاهب الكلامية وتطورها في الإسلام ، ثم نبين عقيدة أهل السنّة والجماعة . وكذلك ما اعتقده أهم ممثليها في العالم الإسلامي مبتدئين بالفقهاء الأربعة ومعرجين على متكلمي أهل السنّة الأوائل وهم ابن كلاّب والقلانسي والمحاسبي . هذا وقد تكفل ابن تيمية (٢) بهذا العرض التاريخي في كتابه « منهاج السنّة » وسنعرض له باختصار .

ابن تيمية يؤرخ لبدء الفتنة في الإسلام بعهد عثمان الخليفة الثالث فيذكر أنه لما قتل عثمان وقعت الفتنة ومرقت المارقة ، والمارقة لفظ يطلق على الخوارج وهم ينكرون أن يكونوا مارقة من الدين كما يمرق السهم من الرمية . وإذا كان الخوارج يرفضون إطلاق هذا اللقب عليهم فهم يرضون بتسميتهم خوارج

---

١ — ابن خلدون : مقدمة كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ص ٤٦٣ — طبعة مصطفى محمد — المكتبة التجارية .

٢ — ابن تيمية : منهاج السنة وبهامشه موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول جـ ١ ص ٢٥٦ .

لخروجهم على الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه — وبتسميتهم محكمة لإنكارهم الحكمين أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص وقولهم لا حكم إلاّ لله ، ويرضون تسميتهم بالحرورية لنزولهم بحروراء في أول أمرهم ، ويسمون كذلك الشراة لقولهم شرينا أنفسنا في طاعة الله أي بعناها بالجنة . ويذكر ابن تيمية بعد ذلك أن بدع التشيع حدثت في عهد علي رضي الله عنه وأن بدعة القدرية والمرجئة حدثت في أواخر عهد الصحابة فأنكر ذلك الصحابة والتابعون كعبد الله بن عمر ٦٣ هـ وعبد الله بن عباس ٦٨ هـ وجابر بن عبد الله ٧٨ هـ وواثلة بن الأسقع ٨٥ هـ .

وفي أواخر عصر التابعين — من أوائل المائة الثانية — حدثت بدعة الجهمية منكرة الصفات . وكان أول من أظهر ذلك الجعد بن درهم (١) الذي كان مؤدباً لمروان بن محمد — آخر خلفاء بني أمية — قتله خالد بن عبد الله القسري عامل هشام بن الحكم على الكوفة عام ٨٠ هـ . ثم نادى بهذا المذهب الجهم بن صفوان ، وسنتحدث عنه وعن معتقده بشيء من التفصيل في الفصل الثاني لنوضح مدى تأثير الجهم في المعتزلة من بعده ، وسنعرض لآرائهم في الفصل الثالث . بل يذكر ابن تيمية أن أثر الجهم امتد إلى الرافضة . فالأصل القائل بأن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث — وقد قال به الجهم — نشأ عنه القول بإنكار حدوث الحوادث في ذات الله وأصول أخرى كفناء الجنة والنار . وذهب المشاميان ، هشام بن الحكم الرافضي وهشام بن سالم الجواليقي — رائدا التجسيم في العالم الإسلامي — إلى القول بأن الجسم القديم الأزلي يخلو عن الحوادث . وتفصيل مقالة المشاميين في التجسيم نعرض لها في الفصل الثاني مع فرق الحشو والتشبيه . أما هذا الفصل فقد جعلناه خاصاً بمعتقد أهل السنّة

---

١ — الجعد بن درهم : ترجمته في سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون لابن نباتة المصري ص ١٥٩ — طبعة القاهرة ١٢٧٨ هـ وتاريخ الجهمية والمعتزلة لجمال الدين القاسمي ص ٢٧ — ٢٨ — طبعة القاهرة ١٣٣١ هـ .

والجماعة مع تتبع آرائهم من بداية النشأة لنرى ما طرأ عليها من تطور — خلال فصول البحث التالية — على أيدي الأشاعرة . وقد تكفل الأشعري (١) بحكاية هذا المعتقد في كتابه « مقالات الإسلاميين » . هذا ويرى أهل السنة والجماعة أن سند مذهبهم إنما يعود إلى علي بن أبي طالب ويعتبرونه أول متكلميهم ويذكرون أنه ناظر الخوارج في مسألة الوعد والوعيد وناظر القدرية في المشيئة والاستطاعة . ثم عبد الله بن عمر وقد ورد عنه أنه تبرأ من معبد الجهني في نفيه القدر (٢) . ويتدرج الدكتور النشار من عبد الله بن عمر إلى عمر بن عبد العزيز ١٠١ هـ فالحسن البصري ١١٠ هـ فزيد بن علي زين العابدين ١٢٢ هـ ويذكر كذلك الشعبي ١٠٥ هـ ثم الزهري ١٢٤ هـ ويلي هذه الطبقة مباشرة الإمام جعفر الصادق ١٤٨ هـ ويجعل البغدادي أول المتكلمين من الفقهاء أبا حنيفة النعمان ثم الشافعي ويذكر أن لكل منهما كتاباً في الرد على القدرية . وما ذهب إليه البغدادي من اعتبار أبي حنيفة والشافعي أصحاب كلام صحيح لأننا نستطيع أن نجد عندهما مذهباً كلامياً متناسقاً . وإذا كان أبو حنيفة هو أول ممثل حقيقي لمذهب أهل السنة والجماعة إلا أننا نجد بذور هذا المذهب عند الحسن بن محمد بن الحنفية ١٠١ هـ وهو عالم من علماء أهل البيت قد تصدى للرد على الخوارج حين نشروا مبدأهم الخطير « لاعقد بدون عمل » . والعمل عمل الخوارج وهو تكفير مرتكب الكبيرة واستحلال قتله فأعلن الحسن أنه لا يضر مع الإيمان معصية ، وأن الطاعات وترك المعاصي ليست من أصل الإيمان حتى يزول الإيمان بزوالها . وما ذهب إليه ابن الحنفية من مناقضة الخوارج إذ لم يجعل العمل جزءاً من الإيمان تابعه عليه أبو حنيفة ، ولذلك قيل أن أبا حنيفة مرجىء أمر مرتكب الكبيرة إلى ربه إن شاء عفا عنه . وأغلب

---

١ — الأشعري : مقالات الاسلاميين جـ ١ ص ٣٢٠ — ٣٢٤ تحقيق محي الدين عبد الحميد طبعة القاهرة سنة ١٣٧٣ هـ .

٢ — النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام جـ ١ ص ٢٤٨ .

المؤرخين على أن أبا حنيفة ولد بالكوفة سنة ثمانين من الهجرة وتوفي بها سنة خمسين ومائة . أي أنه عاش سبعين عاماً منها اثنان وخمسون في العصر الأموي الذي انتهى سنة اثنين وثلاثين ومائة ، وثمانية عشر عاماً في العصر العباسي الذي بدأ من هذا التاريخ . وكان في زمانه بعض الصحابة وكبار التابعين . درس أبو حنيفة علم الكلام بالبصرة وكانت ملتقى النحل والآراء وبلغ فيه مبلغاً عالياً . ولكنه يذكر أنه عاد فهجره وانصرف بكليته إلى الحديث يقول : « وكنت أعد الكلام أفضل العلوم ثم علمت أنه لو كان فيه خير لتعاطاه السلف الصالح فهجرته » (١) وإذا كان المحدثون يكتفون في الحديث ببحث الرواة ، فالمتكلمون يتجاوزون ذلك إلى النقد الخارجي وهو موافقة الحديث لمبادىء الإسلام العامة وأصوله . وقد جمع أبو حنيفة بين الخيرين . أخذ أبو حنيفة الفقه عن حماد بن سليمان الأشعري بالولاء نسبة إلى أشعر وهي قبيلة يمنية — توفي ١٢٠ هـ . وقد ذكر أن أبا حنيفة لازمه ثمانية عشر عاماً . ومسلك أبي حنيفة في القرآن مسلك كل الأئمة إن اختلفوا في شيء فاختلاف في فهم مدلوله وإشاراته وطرق الاستنباط منه . وله في الحديث مسلك خاص هو التشدد في قبول الحديث والتحري عن رجاله حتى يصح . وكان لا يقبل الخبر عن رسول الله إلا إذا رواه جماعة عن جماعة أي إذا كان خبر عام عن عام . أبو حنيفة إذن كان يقتصر على المعروف المشهور من الحديث . وكان من مبدئه إعمال عقله فيما إذا روي في المسألة قولان أو أكثر للصحابة فيختار منها أعدلها وأقربها إلى الأصول العامة وكان لا يعتد بأقوال التابعين إلا ما وافق اجتهاده. وهذا المنهج يسلم إلى عدم التزام العمل بالمأثور عن التابعين ، ولذلك كان أبو حنيفة يضطر من غير شك إلى التوسع في القياس والاستحسان . فما لم يكن فيه أثر كتاب ولا أثر صحيح فليس فيه أمام المجتهد إلا القياس واستحسان الرأي وإن لم يستند إلى دليل شرعي ولذلك كان أبو حنيفة في الأغلب يقدم

---

١ — أحمد أمين : ضحى الاسلام جـ٢ ص ١٧٩ — طبعة القاهرة ١٣٥٧ هـ .

القياس على أحاديث الآحاد . ومن الأمور الظاهرة في فقه أبي حنيفة الحيل الشرعية .

وقد توسع الأتباع في هذا المسلك بعد أبي حنيفة . لم يذكر ابن النديم (١) من مصنفات أبي حنيفة سوى الفقه الأكبر (٢) والرد على القدرية ورسالة العالم والمتعلم (٣) ورسالته المسماة بالوصية (٤) ؛ والظاهر أن أبا حنيفة لم يصنف في الفقه ؛ ولكن تلاميذه كانوا ينقلون عنه أقواله في الفقه . وقد أطلق أبو حنيفة الفقه الأكبر على الاعتقادات مقابلاً للفقه الأصغر الذي أطلقه على العبادات . كتاب الفقه الأكبر الذي وصلنا في ورقات لا يخرج عن كونه رسالة صغيرة من الرسائل التي يرسلها العلماء بعضهم إلى بعض كرسالة مالك ابن أنس لليث بن سعد ١٧٥ هـ . والشك تطرق إلى كتاب الفقه الأكبر في صحة نسبته إلى أبي حنيفة لأنه يحتج على الأشعري والأشعرية وهي متأخرة عن أبي حنيفة قرنين من الزمان ، وفي بعض الروايات أن الفقه الأكبر ليس ما بين أيدينا . إنما هو كتاب في الفقه حوى نحو ستين ألف مسألة (٥) . كانت أقوال مقاتل بن سليمان ١٥٠ هـ في التشبيه والتجسيم قد انتشرت في هذا الوقت في خراسان . فأعلن أبو حنيفة تنزيهه — سبحانه وتعالى — عن مشابهة

١ — ابن النديم : الفهرست ص ٢٠٢ — طبعة مصطفى محمد ١٣٤٨ هـ .
٢ — الفقه الأكبر المنسوب لأبي حنيفة نشر نشرات متعددة وعليه شروح كثيرة يذكر الكوثري أن الشرح المنسوب للماتريدي انما هو لأبي الليث السمرقندي المتوفى ٣٧٣ هـ وذلك لوجود نسخ مخطوطة من هذا الشرح باسم أبي الليث بدار الكتب المصرية . ولدينا شرح علي القاري ١٠٠١ هـ وشرح أبي المنتهى .
٣ — رسالة العالم والمتعلم رواية أبي مقاتل حفص بن سالم السمرقندي — تحقيق الكوثري كما نشر الكوثري الفقه الأبسط وهو صحيح النسبة لأبي حنيفة وهو رواية أبي مطيع ١٩٨ هـ تمييزاً له عن الفقة الأكبر رواية حماد بن ابي حنيفة عن أبيه—طبعة القاهرة ١٣٦٨ هـ .
٤ — رسالة أبي حنيفة إلى عالم البصرة عثمان بن مسلم البتّي المتوفى ١٤٣ هـ وهي رواية أبي يوسف ١٨٢ هـ عن أبي حنيفة وقد نشرها محمد بن زاهد الكوثري .
٥ — أحمد أمين : ضحى الاسلام جـ٢ ص ١٩٨ طبعة القاهرة ١٣٥٧ هـ .

المخلوقات لقوله تعالى « ليس كمثله شيء » (١) . وأبو حنيفة أول من وضع الفروق الدقيقة بين صفات الذات وصفات الفعل ، وقد اتهم أبو حنيفة بالقول بخلق القرآن والنصوص التي تصرح بذلك كثيرة . وقد روى أبو هلال العسكري في كتابه « الأوائل » قول أبي حنيفة في ذلك ، انه مخلوق (٢) لأن من قال : والقرآن لا أفعل كذا فقد حلف بغير الله وكل ما هو غير الله مخلوق .

فأبو حنيفة يستخرج مسألة خلق القرآن من بحث فقهي في مسألة اليمين ، إذا كان اليمين باسم غير الله فليس بيمين ، والقرآن ليس من أسماء الله فليس بيمين ، وكل ما خلا الله فهو مخلوق . ولكن أبا حنيفة في الفقه الأكبر — إذا كان صحيح النسبة إليه — يصرح أن كلام الله غير مخلوق وكلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق والقرآن كلام الله فهو قديم . والمسألة تحتاج إلى تحقيق أكثر يخرج عن نطاق بحثنا . ولكن المهم أن المسألة أثيرت في عهد أبي حنيفة وأدلى فيها برأي لما سبق قوله من أن الجعد بن درهم أول من قال بخلق القرآن وتابعه عليه الجهم بن صفوان . وقد كان أبو حنيفة أول القائلين بالمذهب الكسبي الذي سيكون سمة لأهل السنة والجماعة ويورد علي القاري نصوصاً متعددة عن الإمام نفسه من كتاب الوصية تثبت إيمانه « أبو حنيفة » بنظرية الكسب وأنه أول من وضعها فيقول القاري « . . . وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون — كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها وهي كلها بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره » (٣) ولم يكن أبو حنيفة يريد الخوض في مسألة القضاء والقدر لأنه يؤمن بقضائه وقدره خيره وشره حلوه ومره إلا أن القدريين أرغموه على الخوض في المسألة فخاض فيها مضطراً وهو القائل « إن الناظر في القدر

١ – سورة الشورى آية – ١١ .

٢ – النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام جـ ١ ص ٢٣٧ .

٣ – ملا علي القاري : شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة ص ٤٧ – ٥١ طبعة القاهرة ١٣٢٧ هـ ، وشرح أبي المنتهى ص ٥٥ – ٥٧ طبعة القاهرة ١٣٢٥ هـ .

كالناظر في شعاع الشمس كلما ازداد نظراً ازداد حيرة » وسنجد أحمد بن حنبل يقول نفس القول في رسالته إلى مسدد بن مسرهد وهي المسماة برسالة أحمد في أصول السنة ، وهذا القول يكفي وحده دليلاً على ما كان يعتمل في نفوس هؤلاء من إيمان قوي لا تزعزعه الهواجس . وينقل إلينا البغدادي قول أبي حنيفة في الإيمان : هو المعرفة والإقرار بالله وبرسله وبما جاء من الله ورسله في الجملة دون التفصيل وأن الإيمان لا يزيد والا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه » (١) فالمأثور عن أبي حنيفة أنه لا يعد العمل ركناً من الإيمان ولذلك قال إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص وإيمان الأنبياء لا يزيد عن إيمان سائر الناس لأن الإيمان عنده تصديق بالقلب ومعرفة بالله فإذا كان الإيمان عند سائر أهل السنّة والجماعة ذا أركان ثلاثة هي الإقرار باللسان والتصديق بالقلب والعمل بالأركان فقد جعله أبو حنيفة ذا شعبتين إقرار وتصديق وقد فهم البعض إرجاء أبي حنيفة على أنه إرجاء العمل عن أن يكون ركناً من الإيمان . ولكن إرجاء أبي حنيفة إرجاء سنة يختلف عن بقية المرجئة التي كانت تهدف من ارجاء العمل أو إرجاء أمر مرتكب الكبيرة إلى الآخرة — إلى التساهل في أداء الفرائض والتكاليف . وقد اعتبر الدكتور النشار (٢) — القياس الأصولي الذي كان لأبي حنيفة الفضل في وضع أسسه — أكبر معبر عن حضارة المسلمين وفكرهم المنبثق عن روح الإسلام ، إلا أن المحدثين نقموا على أبي حنيفة كثرة استعمال القياس ؛ فقد كان يقدّم القياس على أحاديث الآحاد . ولكننا نستطيع القول إن أبا حنيفة كان أكثر استخداماً للعقل في أمور الدين ، وإن لم يهمل النقل ويكفي أننا ألمحنا إلى بعض آرائه التي تبين اتفاقه مع ما يقول به أهل السنّة والجماعة وأنه اتخذ كتاب الله وسنّة رسوله أصلين رئيسيين . أما بقية آرائه ، وهي تحتاج إلى نقاش فلن نعرض لها ، وإلا طال البحث . ولذلك ننتقل إلى

---

١ — البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٢٣٤ .

٢ — النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام جـ ١ ص ٢٤٥ .

إمام المحدثين مالك بن أنس وكان ينبغي أن ننتقل إلى الشافعي لأن الشافعي نجد عنده آراء في علم الكلام كالتي وجدناها عند أبي حنيفة . أما مالك فمن الصعوبة أن نجد عنده مذهباً كلامياً وستتضح هذه القضية خلال الكلام عن مالك ومعتقده . مالك بن أنس يقال له مالك الأصبحي المدني نسبة إلى ذي أصبح ـــ قبيلة يمنية ـــ والمدني نسبة إلى المدينة لأنه ولد وعاش حياته في المدينة وتوفي بها ولم يرحل عنها إلاّ حاجاً إلى مكة. اختلف في مولده فقيل سنة ثلاث وتسعين وقيل سبع وتسعين أما وفاته فالروايات تجمع على أنها سنة تسع وسبعين ومائة . وإذا أردنا أن نعرف شيئاً عن البحث في العقائد لعهده ومكانه فيه لاحظنا أن منشأ الخلاف في العقيدة هو الآيات المتشابهة فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل وزيادة إلى النقل فحدث بذلك علم الكلام (١) وأخذ ابن خلدون بعد ذلك في تفصيل هذا المجمل ، فذكر أن السلف غلّبوا التنزيه في الصفات، وقالوا « أمرّوها كما جاءت » وهو قول مالك بن أنس وليس المراد إجراءها على ظاهر النص فحسب بل بشرط ألاّ تشابه المخلوقين ومن هنا جاء حرص مالك على التنزيه ، وقد كان يكره التأويل ويطلب إمرار النصوص كما جاءت ويقول « إنما أهلك الناس تأويل ما لا يعلمون » (٢) وفي نص آخر « ما قلّت الآثار في قوم إلاّ ظهرت فيهم الأهواء » . وهذا يعني أن مالكاً يؤثر النقل على العقل ويخشى من استخدام العقل في أمور العقيدة لأن الجهم ابن صفوان كان قد فتح باب التأويل العقلي على مصراعيه فأراد مالك أن يغلقه ولم يكن أمامه إلاّ أن يدعو إلى المحافظة على ظاهر النص ، ولذلك كان مالك يلعن القدرية ويقول لمن سأله عن القرآن « لعلك من أصحاب عمرو بن عبيد لعن الله عمراً فإنه ابتدع هذه البدعة » (٣) وكان مالك يرفض الرد العقلي

---

١ ـــ ابن خلدون : المقدمة ص ٤٦٣ وما بعدها ـــ طبعة مصطفى محمد .

٢ ـــ القاضي عياض : ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الامام مالك ص ٣٠ ـــ نسخة دار الكتب سنة ١٢٤٢ هـ .

٣ ـــ أمين الخولي : مالك بن أنس ص ٤٦٤ ـــ طبعة القاهرة .

على البدع لأنه في رأيه رد بدعة ببدعة . ويعزى إلى مالك أنه صنف رسالة إلى « ابن وهب في القدر والرد على القدرية » . ذكرها القاضي عياض وأن غير واحد من شيوخه قد حدثه بها بأسانيدهم المتصلة إلى مالك ويسوق لذلك أسانيد يصف رجالها بالصحة والثقة . وقد وصف القاضي عياض هذه الرسالة بأنها من خيار الكتب الدالة على سعة علم مالك بهذا الفن . ولا يشك الأستاذ أمين الخولي في نسبة هذه الرسالة إلى مالك لما عرف عن مالك من كراهية لأهل الأهواء ولعنه القدرية بصفة خاصة . فهل يعني ذلك أن مالك بن أنس كان من أصحاب الكلام وأن ما ذهب إليه الدكتور النشار (١) من أن مذهباً كلامياً ينبثق عن مالك — صحيح ؟ إن هذه الرسالة التي ذكرها القاضي عياض لم تصلنا حتى نحكم بكون مالك من أصحاب الكلام ، والأغلب أن هذه الرسالة شبيهة برسالة أحمد بن حنبل في الرد على القدرية فهي وإن كانت تبين منهجه العقلي إلا أنها لا تدرج ابن حنبل في عداد المتكلمين وقد كان مالك ذا مزاج حاد يعتبر مجرد الرد على البدعة بدعة ، فكيف يكون متكلماً وهو يؤثر السكوت عن الكلام ، وقد تابعه أحمد بن حنبل في هذا الموقف فقد كان لا يتكلم إلا إذا دعت الضرورة إلى الكلام ، وقد أثر عن مالك قوله « الكلام في الدين أكرهه وما يزال أهل بلدنا يكرهونه ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل » .

وقد أوشك الأستاذ أمين الخولي أن يدرجه في عداد الاشراقيين والعمليين ، ولكن الرجل بعيد كل البعد عن مذهب الذرائع وإشراق الإشراقيين وكلام المتكلمين ، فهو يفهم الدين على أنه عمل — طاعة وعبادة أما الكلام والجدل في الدين فهو مثار الفتن . وقد اشتغل مالك بالحديث ، ولذلك نعتبره محدثاً وليس فقيهاً ، ومنحاه في الاجتهاد أنه يتطلب في الحديث صحة السند ولا يشترط الشهرة كما فعل أبو حنيفة ، وكان مالك شديد التحري عن صحة السند ، وقد اتخذ عمل أهل المدينة أساساً للتشريع لأنهم أدرى بالسنة ، ويذكر الأستاذ

---

١ — النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام جـ١ ص ٢٥١ .

أمين الخولي قول مالك الليث بن سعد ١٧٥ هـ « إن الناس تبع لأهل المدينة التي كانت إليها الهجرة وبها نزل القرآن فإذا اتفق أهل المدينة على مسألة كان إجماعهم عليها حجة (١) . ويذكر البغدادي قول مالك في الاستواء وان المراد بقوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » (٢) أن الآية من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلاّ الله وإن كان مالك لا ينكر الاستواء كالمعتزلة ولا يثبته إثباتاً مادياً محسوساً كالمشبهة والمجسمة ، إنما هو يقول بالاستواء ولا يخوض في كيفيته . وقد نقل الأستاذ أمين الخولي عن ابن عساكر أنه ينسب مالكاً إلى المعتزلة ، ويعجب لهذا القول الغريب من ابن عساكر (٣) . وقد رجعنا إلى الموضع الذي أشار إليه الأستاذ أمين الخولي من كتاب ابن عساكر فوجدنا العبارة التالية :

« أبو محمد بن أبي زيد القيرواني اجتمع فيه العقل والدين والعلم والورع وكان يلقّب بمالك الصغير وخاطبه من بغداد رجل معتزلي يرغّبه في مذهب الاعتزال ويقول له إنه مذهب مالك وأصحابه » فالعبارة إذن التي ينسبها الأستاذ أمين الخولي لا تعني – بأي حال – أن مالكاً معتزلي ، إنما هي لأحد المعتزلة قالها لأبي محمد القيرواني يحسّن له مذهب الاعتزال ، ولكن القيرواني كان كذلك عالماً بالأصول فرد عليه بما يقنعه ملتزماً بذلك كتاب الله وسنّة رسوله . ومن تصانيف مالك كتابه « الموطأ » أغلب ما فيه حديث عن رسوله الله أو الصحابة والتابعين وقد اختلفت الروايات في سبب هذه التسمية وقد روى الموطأ روايات مختلفة سواء في ترتيب الأبواب أو عدد الأحاديث ، والسبب في ذلك أن مالكاً لم ينته من نسخة يؤلفها ويقف عندها بل كان دائم التغيير

---

١ – أحمد أمين ضحى الاسلام جـ٢ ص ٢٠٦ .

٢ – سورة طه آية ٥ .

٣ – ابن عساكر : تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الامام أبي الحسن الأشعري ص ١٢٢ طبعة دمشق سنة ١٣٤٧ هـ .

والمراجعة وحذف ما لم تثبت صحته ، وقد بقي بين أيدينا نسخة يحيى بن يحيى الليثي ٢٢٦ هـ ، وقد نسب إلى مالك مصنف يقال له « المدونة » وهي مجموعة رسائل جمعها تلميذ مالك أسد بن الفرات النيسابوري سماعاً عن مالك فقد سمع منه الموطأ . وعلى ذلك ليست المدونة من عمل الإمام وإن كانت لا تخرج عن الروح العام لفكره . وخلاصة القول في مالك أنه كان يجمع ببراعة بين الفقه والحديث ، والبحث في كل زوايا مذهبه بل في شخصيته وبيئته لا ينتج لنا المذهب الكلامي الذي نبحث عنه عند مالك ، ولذلك لا نخوض في تفاصيل مسائله في الفقه والحديث ولا نعتبر ما قد يكون ورد في رسالته الرد على القدرية التي لم يتسن لنا الاطلاع عليها معبّراً عن اتجاه في علم الكلام . ومن أجل ذلك نقف في مالك عند هذا الحد لننتقل إلى محمد بن إدريس الشافعي . أثر عن الشافعي كراهيته لعلم الكلام ، وذلك لأن علم الكلام في عصر الشافعي كان قائماً على تعاليم المعتزلة وأساليبهم ، وقد بغض الشافعي هذا العلم وأنكر الاشتغال به لأنه لم يفهم منه إلا الصورة التي رآها في المعتزلة وهي الإفراط في استخدام العقل في الدين . ولكننا نستطيع أن نؤكد أن كراهية الشافعي لعلم الكلام لم تكن موجهة إلى علم الكلام في ذاته وإنما لكلام أهل الأهواء والبدع ، وذلك لأن الشافعي كان قد درس كلام المتكلمين وأجاده ، ولا يتصور أن ينهى عن علم لا يعرفه فهو يقول : « لقد دخلت فيه حتى بلغت مبلغاً عظيماً » (١) فقد كان للشافعي كلام في كثير من أبواب التوحيد ولا ينكر الشافعي أنه أفاد من المعتزلة تمرساً بالجدال والنقاش، فصدام الآراء بالمناظرات الفقهية التي كانت تجري في عصره كان له أثر في اتجاه الشافعي الفقهي ، ولأن الشافعي كان يؤثر الاتباع على الابتداع وهو منهج السلف فقد خشي أن يتحول كتاب الله إلى قضايا عقلية وبراهين منطقية وقد كانت طريقة المعتزلة تؤدي بالضرورة إلى التحول عن النص وهي طريقة مخالفة لما كان عليه السلف من التزام ظاهر

---

١ – فخر الدين الرازي : مناقب الشافعي ص ١٣٦ – طبعة القاهرة بدون تاريخ .

النص وقد اتخذ البعض ما أثر عن الشافعي من كراهية لعلم الكلام الطعن في العلم ذاته كما يقول المستشرق جو لدزيهر في كتابه الشريعة والعقيدة نقلاً عن الشافعي « حكمي على رجال الكلام أنهم يجب أن يضربوا بالسياط والنعال ، وأن يطاف بهم مشهرين في المجامع والقبائل وينادي عليهم هذا جزاء من ينبذ علم القرآن والسنّة في ناحية وينكبّ على علم الكلام وهو علم إن أصاب المرء فيه لم يؤجر وإن أخطأ فيه كفر » (١) .

وقد رتّب جولد زيهر على قول الشافعي نتيجة تقول بأن الآفة في علم الكلام ذاته ، بل ونجد الفخر الرازي لا يفهم كراهية الشافعي لعلم الكلام فهما صحيحاً كما فعل ابن عساكر بل ينسب إلى الشافعي أن كراهيته لعلم الكلام بلغت به إلى حد أنه لم يعتبر المتكلمين علماء ، ولكن ما ورد إلينا من مناظرات الشافعي لأمثال بشر المريسي المتوفى سنة ٢١٩ هـ ، وقد كان يسلك طريقاً معتزلياً ومؤرخو الفرق ينسبونه إلى المرجئة — يقوم دليلاً على أن الشافعي كان يكره كلام أهل الأهواء وحدهم . أما الكلام المحمود القائم على أساس من كتاب الله وسنّة رسوله ، فلم يكن الشافعي يكرهه وكان يناظر المريسي بغية أن يرجع المريسي عن آرائه التي يعتنقها . وقد قبس الرازي من بعض فتاوى الشافعي رأيه في صفاته — تعالى — وأنها ليست هي الذات ولا غير الذات والفتوى تقول (من حلف بعلم الله أو بحق الله إن أراد بالعلم معلومه وبالقدرة مقدوره وبحق الله ما وجب على العباد فهذا لا يوجب الكفارة لأن هذا حلف بغير الله ، وإن أراد به الحلف بصفات الله فهذا يوجب الكفارة) (٢) . أما تعليق الرازي على هذه الفتوى واستنتاجه منها رأي الشافعي في الصفات فهو قول الرازي (إن وصف الشيء بغير ذاته محال في العقول ووصفه تعالى بأنه عالم قادر غير ممتنع في العقول وهذا يدل على أن الصفات ليستّ عين ذاته ولا

---

١ — جولد زيهر : العقيدة والشريعة ص ١١٤ — طبعة القاهرة ١٣٦٦ هـ — تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى .

٢ — الرازي : مناقب الشافعي ص ٤٠

غير ذاته (١) ، وقد علق الشيخ أبو زهرة في كتابه عن الشافعي على رأي الرازي في الفتوى بأن هذا الرأي في الصفات يأخذ به أكثر المعتزلة . ولكن الصحيح أن أبا زهرة لم يفهم المراد من فتوى الشافعي واستنتاج الرازي فهماً صحيحاً ، لأن القول بأن الصفات ليست عين الذات ولا غير الذات تجدها أوضح عند الأشعري ، وقد يكون من الجائز أن الأشعري قال بها متابعاً للشافعي ، ولم يتصور الشيخ أبو زهرة أن يقول الشافعي بهذا الرأي خاصة وان الشافعي مات في أوائل القرن الثالث الهجري وقد شغلت حياته النصف الأخير من القرن الثاني . أما هذا الرأي الذي قال أبو زهرة إن المعتزلة أفادت منه في قولها بالصفات فجائز استنتاجه أيضاً من الفتوى إذا كان المراد الحلف بصفات الله والصفات عندهم هي الذات وليست شيئاً مغايراً للذات ، ولكن هذا الرأي بعيد عما أراد الشافعي – كما أوضحنا – واعتبر الشافعي الكلام صفة من صفات الذات خلافاً للمعتزلة في حسبانها له صفة من صفات الأفعال . فقد قال إن كلام الله غير مخلوق وإن الله كلم موسى تكليما ، وكان يعتقد برؤية الله يوم القيامة ، ويستدل عليها بقوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة (٢) وقوله تعالى للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » (٣) وحديث رسول الله « سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضارون في رؤيته » (٤) ويروي الرازي عن الشافعي قوله « إن كل حديث يصح عن رسول الله فإني أقول به وإن لم يبلغني » (٥) . والرازي يقصد بالحديث أحاديث الرؤية بل ويرى الشافعي أنه لما حجب عن الكفار دل على أن الأولياء يرونه . فالشافعي إذن من مثبتي رؤية الله بالبصر ، وكان المعتزلة ينكرونها وإن لم ينكروا الرؤية القلبية .

---

١ – الرازي : مناقب الشافعي ص ٤٠

٢ – سورة القيامة – مكية آية ٢٢ ، ٢٣

٣ – سورة يونس آية ٢٦

٤ – حديث « سترون ربكم ... » أخرجه البخاري وغيره .

٥ – الرازي : مناقب الشافعي ص ٤١ .

أما عن رأيه في القضاء والقدر فهو الإيمان بما جاء به القضاء والقدر خيره وشره ، ويستنبط الرازي من خطبة الرسالة التي وضعها في أصول الفقه أن الشافعي يرى أن الله يخلق أفعال الإنسان بمشيئته . فالخلق لله والكسب للإنسان . فقول الشافعي في خطبة الرسالة « الحمد لله الذي لا يؤدي شكر نعمة من نعمه إلاّ نعمة منه توجب على مؤدي شكر ماضي نعمه بأدائها نعمة حادثة يجب عليه شكره بها » (١) وتفسير مقدمة الرسالة أنه لا يمكن شكر نعمة من نعم الله إلاّ بتوفيق الله وذلك التوفيق نعمة جديدة تفتقر إلى شكر آخر وهكذا . وحكى الربيع تلميذ الشافعي أنه يقول « الناس لم يخلقوا أعمالهم بل هي من خلق الله » . وتفسير هذا الرد من الشافعي أن صدور الفعل من العبد موقوف على أن يحصل في قلبه مشيئة لذلك الفعل وحصول تلك المشيئة ليس بمشيئة أخرى من فعل العبد وإلاّ لزم التسلسل فلا بد من انتهاء تلك المشيئات إلى مشيئة تحدث بمشيئة الله ، وعلى هذا يكون الكل بقضاء الله . هذا هو التفسير الذي وجدناه عند الرازي(٢) وهو يوضح إيمان الشافعي بنظرية الكسب التي قلنا إن أبا حنيفة أول من قال بها في العالم الإسلامي . وقد أورد الرازي رأي الشافعي في الإيمان بقوله « الإيمان تصديق وعمل يزيد وينقص بزيادة العمل ونقصانه » (٣) .

فالشافعي جعل العمل جزءاً من الإيمان ولذلك يزيد الإيمان إذا أحسن المرء وينقص إذا أساء، وقد احتج الشافعي لهذا الرأي بأدلة منها أن الله لما صرف القبلة عن بيت المقدس إلى الكعبة قال قوم « أرأيت صلاتنا التي كنا نصليها إلى بيت المقدس ما حالها » فأنزل الله قوله « وما كان الله ليضيع إيمانكم » (٤) فسمى الصلاة إيماناً وفي قوله تعالى ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم » (٥) وقوله :

---

١ – مقدمة الرسالة للشافعي ص ٢ ومناقب الشافعي للرازي ص ٤٤

٢ – الرازي : مناقب الشافعي ص ٤٦ – ٤٧ .

٣ – نفس المصدر – نفس الصفحة .

٤ – سورة البقرة آية ١٤٣ .

٥ – سورة الفتح آية ٤ .

« وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً »(١) . ففي كل هذه الآيات دلائل قاطعة على أن العمل ركن من الإيمان وأن درجة الإيمان عند المرء تزيد وتنقص بعمله ، وقول الشافعي في الإيمان يصحح مسؤولية العبد فيقع الثواب والعقاب على عمله . ولم يذكر لنا التاج السبكي من كتب الشافعي سوى الأمالي ومجمع الكافي وعيون المسائل والبحر المحيط والمختصرات والرسالة والجامع الكبير والأم أملاه على تلميذه البويطي وكتاب آخرحرره المزني من مسودات الشافعي سماه الاختصار »(٢) . أما البغدادي في كتابه « أصول الدين » فيذكر أن للشافعي كتابين في الكلام أحدهما تصحيح النبوة والرد على البراهمة والثاني في الرد على أهل الأهواء . وإذا كان صحيحاً ما قاله البغدادي من أن للشافعي كتابين في علم الكلام لكان ما ذهبنا إليه من اعتبار الشافعي عالم كلام صحيحاً . إلاّ أن الناحية الكلامية وإن كانت لا تتضح جيداً عند الشافعي فهي أوضح عند الأشعري الذي أخذ فقه الشافعي وكلامه وجعل منهما مذهباً كاملاً وكان فقه الشافعي من أهم أسباب التحول عن الاعتزال عند الأشعري . وينبغي أن ننبه إلى أن الكتاب المنسوب للشافعي بعنوان الفقه الأكبر قد عرضنا آراءه على ما جاء في عقيدة الأشاعرة فوجدنا أنه يصح أن يكون لأحد متأخري الأشاعرة من أمثال فخر الدين الرازي ، وليست الأفكار الواردة به من السهل أن نجدها في هذا الوقت المبكر ، فقد كانت وفاة الشافعي سنة أربع ومائتين . ويظهر صدق هذه القضية بعد عرض أفكار الأشعرية في الفصول التالية .

أما أحمد بن حنبل الشيباني المولود سنة أربع وستين ومائة والمتوفى سنة إحدى وأربعين ومائتين ، فكان أدنى في تفكيره إلى مالك بن أنس . وهو يتفق مع مالك والشافعي في كراهية علم الكلام حتى وإن كان الخوض فيه لنصرة

---

١ – سورة الأنفال آية ٢ .

٢ – السبكي : طبقات الشافعية جـ١ ص ١٠٧ – طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ .

٣ – البغدادي : أصول الدين ص ٣٠٨ – طبعة استامبول سنة ١٣٤٦ هـ .

الدين . ولا نستطيع أن نحدد بالضبط ما إذا كانت هذه القسوة البالغة في كراهية أحمد لعلم الكلام كانت قبل محنة خلق القرآن أو بعدها . ولكننا نرجح أن تكون هذه القسوة وليدة ماعاناه أحمد من المحنة . لقد كان أحمد بن حنبل ممثلاً لمذهب أهل السنّة والجماعة أصدق تمثيل ، وتعتبر رسالته في الرد على الجهمية أقدم ما وصل إلينا من كتب عقائد السلف المتقدمين وإن كانت تصور المنهج العقلي للإمام ، وتشرح موقفه من مسألة كلام الله ورؤيته في الآخرة . ولم يتعرض لها المستشرق والتر باتون في بحثه عن « أحمد بن حنبل والمحنة » وبحثه ينحصر في فترة تاريخية محدودة هي فترة المحنة التي امتدت من سنة ثماني عشرة ومائتين حتى سنة أربعين ومائتين ، والحديث عن محنة أحمد بن حنبل قد فاض فنجده في كتب المؤرخين والطبقات لأنه منذ ذلك الحين صار أحمد إماماً للسنة وملاذاً في تعرف ما كان عليه السلف الصالح من عقيدة صحيحة ، فتجرد أحمد لبيان العقيدة السلفية من غير جدال ، وكان لا يتبع المتشابه ابتغاء الفتنة أو ابتغاء تأويله ، بل كان يلجأ في كل أقواله إلى كتاب الله وسنّة رسوله . وإذا كانت رسالته في الرد على الجهمية تبين مذهبه العقلي ، فرسالته إلى الخليفة العباسي المتوكل المقتول سنة سبع وأربعين ومائتين تعبر عن رأيه النهائي في مسألة كلام الله ، وقد ذكر المستشرق والتر باتون هذه الرسالة بنصها في بحثه السالف الذكر ، وكذلك الشيخ أبو زهرة في كتابه عن ابن حنبل وقد ذكرها أبو نعيم الأصبهاني ٤٣٠ هـ في كتابه « الحلية » وخلاصة رأي أحمد في هذه الرسالة أن القرآن غير مخلوق وقد قيل إن أحمد توقف في المسألة ولم يبد فيها رأياً بل قيل انه يقول : القرآن كلام الله قديم وهو قول عبد الله بن كلاّب وسنرى أن كراهية أحمد بن حنبل لابن كلاب والحارث المحاسبي كانت لقولهما إن القرآن قديم وقد كان أحمد دقيقاً في قوله إن القرآن « غير مخلوق » فقد كان يخشى أن يتحول القول غير مخلوق إلى القول قديم فيقال حروفه وألفاظه قديمة . وقد تكفل الدكتور النشار في كتابه « نشأة الفكر الفلسفي في

الإسلام » بتحليل رسالة أحمد بن حنبل في الرد على الجهمية تحليلاً بارعاً استخدم فيه النقد الداخلي لباطن النصوص ، وأوضح في جلاء ما يعتقده ابن حنبل في مسائل المحنة والرؤية والإيمان والاستواء وفناء الخلدين « الجنة والنار » ولن نعرض لكل هذه الآراء تفصيلاً بل نعرض لأهم آرائه في هذه المسائل ، فالإيمان عنده « قول وعمل يزيد وينقص والبر كله من الإيمان والمعاصي تنقص من الإيمان » (١) وهو يرى أن المؤمن قد يخرج من الإيمان إلى الإسلام إذا ارتكب كبيرة ولا يعود إلى الإيمان إلا بالتوبة ولكنه يخرج من الإسلام إذا أشرك أو أنكر فريضة من الفرائض جاحداً لها ، أما إن تركها تهاوناً وكسلاً كان في مشيئة الله إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه . وأحمد في رأيه هذا يعتمد على النصوص وحدها ، ويجعل الإسلام وسطاً بين الإيمان والشرك ، ويفوض أمر العاصي إلى الله . ولكن ورد عنه في بعض الروايات أنه يكفّر تارك الصلاة وأحل قتله ، وهذا الرأي وإن كان فيه حدة وعنف من ابن حنبل الذي تسامح في أمر مرتكب الكبيرة ولم يحل قتله ولم ير خلوده في النار إلا أنه رأى في إقامة الصلاة مظهراً للإيمان وتركها – في نظره – يخرج الشخص من الإيمان إلى الكفر على أننا يجب أن نفرق بين رأيه في تارك الصلاة جاحداً منكراً وهو ما يستحق اسم الكفر عنده وتاركها تهاوناً وكسلاً يتسامح في أمره . ويتفق ابن حنبل مع أبي حنيفة والشافعي ومالك في ارجاء أمر العاصي إلى الله فقد جاء عنه في وصف المؤمن قوله « أرجأ ما غاب عنه من الأمر إلى الله وفوض أمره إليه ورجا لمحسن أمة محمد وتخوف على مسيئهم ولم ينزل أحداً من أمة محمد الجنة بالإحسان ولا النار بذنب اكتسبه حتى يكون الذي ينزل خلقه حيث شاء » (٢). ويقول أيضاً في دستور الإيمان « لا يكفر أحداً من أهل التوحيد وإن عملوا الكبائر » (٣) . ويندد بالمعتزلة لأنهم يكفرون مرتكب الكبيرة

---

١ – ابن الجوزي : مناقب أحمد بن حنبل ص ١٦٥ طبعة القاهرة ١٣٤٩ هـ.

٢ – ابن الجوزي : مناقب أحمد بن حنبل ص ١٦٥ .

٣ – نفس المصدر ص ١٧٦ .

فيقول : « من كان منهم كذلك فقد زعم أن آدم كافر وأن إخوة يوسف حين كذبوا أباهم كفروا » (١) أما رأيه في القدر فهو الإيمان بالقدر خيره وشره وترك المراء والجدال والخصومات في الدين (٢) ولذلك يذم القدرية القائلين إن الإنسان يعمل ما يعمل بقدرته الخاصة لا بقدرة الله ، وقد قيل إن ابنه صالحاً سأله عن الصلاة خلف القدري فقال : « إنه يقول إن الله لا يعلم ما يعمل العباد حتى يعملوا فلا تصلوا خلفه » (٣) وأحمد إذ يذم القدرية لا يجادل ولا يناقش ولا يقيم دليلاً عقلياً على إبطال ما ينتحلون بل يقول « لست بصاحب كلام ولا أرى الكلام في شيء إلا ما كان في كتاب أو حديث عن رسول الله أو عن أصحابه أما غير ذلك فالكلام فيه مذموم » (٤) . فأحمد في منهجه لا يلجأ إلى العقل وإنما يحافظ على النقل فيجعل كتاب الله وسنة رسوله رائده في بحثه . وقد روى عنه ابنه عبد الله رأيه في أحاديث الصفات ، فيقول عنه « نرويها كما جاءت » فهو يثبت لله الصفات التي وصف بها نفسه ووصفه بها رسوله ويعتبر التأويل خروجاً عن السنة ولما كانت مسألة كلام الله إحدى مسائل البحث في الصفات فقد عرض الإمام محمد عبده في رسالة التوحيد لجميع الآراء التي قيلت في مسألة خلق القرآن وأوضح بما لا يقطع الشك أن رأي ابن حنبل هو القرآن كلام الله غير مخلوق ، فيقول : « أما ما نقل إلينا من ذلك الخلاف الذي فرّق الأمة وأحدث فيها الأحداث خصوصاً في أوائل القرن الثالث للهجرة وإباء بعض الأئمة أن ينطق بأن القرآن مخلوق كان منشؤه التحرج والمبالغة في التأدب وإلا فإنه يجل مثل مقام أحمد بن حنبل عن أن يعتقد أن القرآن المقروء قديم وهو يتلوه كل ليلة بلسانه ويكيفه بصوته (٥) وابن تيمية

---

١ – نفس المصدر ص ١٦٨ .

٢ – نفس المصدر ص ١٧٦ .

٣ – نفس المصدر ص ١٥٩ .

٤ – نفس المصدر ١٥٦

٥ – أبو زهرة : أحمد بن حنبل ص ١٣٩ – طبعة القاهرة سنة ١٣٦٧ هـ .

يبين كذلك أن لا منافاة بين اتصاف الله بالكلام القديم وهو القائم بذاته وكون ما يتكلمه غير قديم (١) ودلل ابن حنبل على رأيه بأن القرآن كلام الله وكلام الله غير خلق الله وبأن القرآن أمر والأمر غير الخلق . وبأن القرآن من علم الله وعلم الله غير خلقه وقد أخذ ذلك كله من كتاب الله وأحاديث الرسول وأخبار الصحابة والتابعين ، وأدلته في رسالته « الرد على الجهمية » تعتمد على هذه المصادر وتصور نفس المعاني . أما عن رأيه في مسألة الرؤية فقد نقله إلينا ابن الجوزي بقوله « والإيمان بالرؤية يوم القيامة كما روي عن النبي ثبت من الأحاديث الصحاح وأن النبي رأى ربه فإن ذلك مأثور بحديث صحيح والحديث عنده على ظاهره كما جاء عن النبي والكلام فيه بدعة(٢)فأحمد إذ يؤمن برؤية الله في الآخرة يعتمد على السنة في إثباتها ولم يعتمد على كتاب الله وحده لأنه وردت فيه آيتان متعارضتان إحداهما تثبت الرؤية كقوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » وأخرى تنفي الرؤية في الظاهر « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » (٣) . أما الحديث الذي استند إليه ابن حنبل والذي رواه البخاري وغيره من الثقات فهو قول الرسول « سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تحاجون عن رؤيته » . ويذكر والتر باتون أننا لا نعلم عن كتب أحمد وتصانيفه إلا القليل وقد بلغنا من أسماء كتبه : العلل ، الفرائض ، التفسير ، الناسخ والمنسوخ ، الزهد ، الإيمان ، الأشربة ، المسائل ، الفضائل ، المناسك ، طاعة الرسول ، الرد على الجهمية ، وأخيراً المسند وهو أهمها ونعرف عنه بيانات أوفى دون سواه (٤) .

هؤلاء الأقطاب الأربعة كان يغلب عليهم الفقه والحديث ولذلك نعتبرهم

---

١ – ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٣ ص ١٠٦ طبعة القاهرة ١٣٢٣ هـ .
٢ – ابن الجوزي : مناقب أحمد بن حنبل ص ١٧٣
٣ – سورة الأنعام آية ١٠٣ .
٤ – والتر باتون : أحمد بن حنبل والمحنة ص ٥٩ .

فقهاء أهل السنّة ، ونعتبر ابن كلاّب والقلانسي والمحاسبي متكلمي أهل السنّة ونعرض لآرائهم الكلامية .

يجعل الشهرستاني أبا عبد الله بن سعيد الكلابي والحارث بن أسد المحاسبي وأبا العباس القلانسي — الأتباع المباشرين لمالك بن أنس وأحمد بن حنبل الذين ساروا على منهج السلف فلم يتعرضوا للتأويل ولا تهدفوا للتشبيه . يقول عنهم الشهرستاني « هؤلاء كانوا من جملة السلف إلاّ أنهم باشروا علم الكلام وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية »(١) فالشهرستاني إذن يدرج ابن كلاب والمحاسبي والقلانسي ضمن أهل السنّة والجماعة الأوائل . ويترجم البغدادي لابن كلاب بقوله « ومن متكلمي أهل السنّة في أيام المأمون عبد الله ابن سعيد التميمي الذي دمّر على المعتزلة في مجلس المأمون وفضحهم ببيانه وآثار بيانه في كتبه وهو أخو يحيى بن سعيد القطان وارث علم الحديث وصاحب الجرح والتعديل » (٢) . ويذكر التاج السبكي أن الإمام ضياء الدين الخطيب والد فخر الدين الرازي ذكر عبد الله بن سعيد في آخر كتابه « غاية المرام في علم الكلام » ونقل عبارة البغدادي السالفة الذكر ثم قال « وكشفت عن يحيى بن سعيد القطان هل له أخ اسمه عبد الله فلم أتحقق إلى الآن شيئاً » (٣) وقد ذكر البغدادي يحيى بن سعيد البغدادي في طبقة تابعي التابعين فقال : « وفي طبقة أتباع التابعين منهم مالك بن أنس وسفيان الثوري ويحيى بن سعيد القطان التميمي » (٤) . ويذكر الذهبي أن لابن كلاّب ذكراً في زمان أحمد ابن حنبل وقد توفي ابن كلاّب في سنة أربعين ومائتين أما ابن حنبل فقد مات بعد ابن كلاّب سنة إحدى وأربعين ومائتين. ويذكر السبكي (٥)« أن كلاّب

---

١ — الشهرستاني : الملل والنحل جـ١ ص ١١٨ — طبعة القاهرة ١٣١٧ هـ .

٢ — البغدادي : أصول الدين ص ٣٠٦ .

٣ — السبكي : طبقات الشافعية جـ٢ ص ٥١

٤ — البغدادي : أصول الدين ص ٣١٣

٥ — السبكي : طبقات الشافعية جـ٢ ص ٥١ .

مثل خطّاف لفظاً ومعنى ، وأنه لقب به لأنه كان لقوته في المناظرة يجتذب من يناظره كما يجتذب الكلاب الشيء » . والسبكي يذكر أن أبا عاصم العبادي ذكره في طبقة أبي بكر الصيرفي (١) ولم يزد على أنه من المتكلمين . وقد ذكره ابن النديم في كتابه الفهرست على أنه من نابتة الحشوية وله مع عباد بن سليمان مناظرات ، وكان يقول إن كلام الله هو الله » (٢) .

ولم يذكر ابن النديم تاريخ وفاة ابن كلاّب إنما أراد أن يجعله معتزلياً فذكر أن له مع عبّاد بن سليمان (٣) مناظرات . وقد تكفل التاج السبكي برد مزاعم ابن النديم فقال : « أما محمد بن إسحاق النديم فقد كان — فيما أحسب — معتزلياً وله بعض المسيس بصناعة الكلام » (٤) فالسبكي يجعل ابن النديم من عوام المعتزلة ولذلك أراد أن يشوه مذهب ابن كلاب فذكره ضمن الحشوية والمجبرة ، ويذكر أنه ناظر عباد بن سليمان وهو أحد رؤوس المعتزلة ، وينسب إليه القول بأن الله وكلامه واحد ، وقد كان ينبغي من ذكره هذه المناظرات بيان خطأ ما يعتقده ابن كلاب وأن عباد بن سليمان ناظره ليصحح له مذهبه ، ولذلك يقول السبكي « ابن كلاب على كل حال من أهل السنّة ولا يقول هو ولا غيره ممن له أدنى تمييز أن كلام الله هو الله (٥) . بل ويذكر ابن تيمية أن الجهمية افترت على ابن كلاب ونسبته إلى قول النصارى بالأقانيم فيقول ابن تيمية « ومما افترته الجهمية على المثبتة أن ابن كلاّب لما كان من المثبتين للصفات وصنف الكتب في الرد على النفاة وضعوا على أخته حكاية

١ — أبو بكر الصيرفي : أحد أعلام الشافعية الكبار وأحد شراح الرسالة للشافعي توفي ٣٣٠ هـ — نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام جـ١ ص ٢٧٤ .

٢ — ابن النديم : الفهرست ص ٢٥٥ — طبعة القاهرة ١٣٤٨ هـ .

٣ — عباد بن سليمان : من الطبقة السابعة من المعتزلة ومن أصحاب هشام بن عمرو الفوطي ذكره ابن المرتضى في كتابه المنية والأمل .

٤ — السبكي : طبقات الشافعية ص ٥١ .

٥ — نفس المصدر — نفس الصفحة .

أنها نصرانية وأنه لما أسلم هجرته فقال لها : يا أختي اني أريد أن أفسد دين المسلمين فرضيت عنه لذلك »(١) . والمقصود من هذه الحكاية جعل قول ابن كلاّب في الصفات هو قول النصارى في الأقانيم فمن أثبت لله الصفات المعنوية فقد أثبت له المعاني وهي كقول النصارى بأقنوم الحياة والعلم والروح ، ويذكر الذهبي (٢) أن ابن النديم تعرض لشخص سماه عبد الله بن محمد بن كلاب القطان ونسب إليه مالا يتفق مع ترجمة عبد الله بن سعيد بن كلاب فضلاً عن الاختلاف بين اسم أبويهما وأن هذه الشخصية تحتاج إلى تحقيق . ولكن ابن النديم في قوله الذي ذكرناه له كان يريد أبا محمد عبد الله بن كلاب وليس عبد الله بن محمد وأن أبا محمد هو نفسه عبد الله بن كلاب ، وذلك لأن ابن عساكر يذكر عبد الله بن كلاب بقوله « هو أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان المتوفى سنة ٢٤٠ هـ ويقال أنه أخو يحيى بن القطان ، كان إمام متكلمي السنّة في عهد أحمد وممن رافق الحارث المحاسبي »(٣) . ويروي ابن عساكر عن ابن كلاب أنه كان شديداً على مخالفيه من الجهمية وأنه كان يؤلف الكتب في الرد عليهم ، ولكن هذا القول من ابن عساكر يخالف البغدادي من أن ابن كلاّب كان يقصد المخالفين بنفسه ويحضر مجالسهم ويرد عليهم وابن عساكر في روايته يحكي عن ابن كلاب أنه كان لا يطأ لأهل البدع بساطاً ولا يقصدهم بنفسه فيقول « عبد العزيز المكي والحارث المحاسبي وعبد الله بن كلاب كانوا أولي زهد وتقشف لم ير واحد منهم أن يطأ لأهل البدع بساطاً ولا أن يداخلهم فكانوا يردون عليهم ويؤلفون الكتب في إدحاض حججهم »(٤) . أما البغدادي فيقول عن ابن كلاب إنه الذي دمر المعتزلة في مجلس المأمون . وهذا القول

---

١ – ابن تيمية : منهاج السنة جـ١ ص ٢٣٧ .
٢ – الذهبي : المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال – ص ٤١ – المطبعة السلفية بالقاهرة .
٣ – ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ٣٩٨ – طبعة دمشق ١٣٤٧ هـ .
٤ – ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ١١٦

صريح في أن ابن كلاب كان يشارك في المجالس التي يعقدها المأمون لأهل العلم ، وموقف ابن كلاب مخالف لموقف معاصره ابن حنبل الذي كان يتورع عن مجادلة المعتزلة إلاّ اضطراراً . يذكر ابن تيمية أن ابن كلاب هو شيخ الأشعري وأن الأشعري لما مال عن الاعتزال أخذ بطريقة ابن كلاب ، فيقول: « وكان أبو محمد بن كلاب هو الأستاذ الذي اقتدى به الأشعري في طريقه هو وأئمة أصحابه كالحارث المحاسبي وأبي العباس القلانسي » (١) . ولذلك نعتبر ابن كلاب والمحاسبي والقلانسي هم سلف الأشعري والأشاعرة ، ويذكر البغدادي أن الجنيد ٢٩٧ هـ شيخ الصوفية كان من تلامذة ابن كلاب ، ولكن الثابت أن الجنيد كان أتبع للحارث المحاسبي أعظم صوفية القرن الثالث فيقول ابن خلكان « وللحارث المحاسبي مع الجنيد بن محمد حكايات مشهورة » (٢) . وقد تشكك البعض في أن يكون الجنيد عاصر ابن كلاب . ولكننا نرى أنه ليس هناك ما يدعو إلى هذا الشك لأن ابن كلاب توفي قبل المحاسبي بثلاث سنوات ، والروايات تجمع على أن الجنيد الذي توفي بعد المحاسبي بنصف قرن اتفقت بينهما مناظرات . ويرى السبكي أن ابن كلاب وإن كان موافقاً لأهل السنّة والجماعة إلاّ أنه زاد في بعض الأمور فيقول السبكي عن ابن كلاب والقلانسي « زادا على سائر أهل السنّة فذهبا إلى أن كلامه تعالى لا يتصف بالأمر والنهي والخبر في الأزل لحدوث هذه الأمور وقدم الكلام النفسي وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال فألزمهما أئمتنا أن يكون القدر المشترك موجوداً بغير واحد من خصوصياته ، فهذه هي مقالة ابن كلاب التي ألزمه فيها أصحابنا وجود الجنس دون النوع وهو غير معقول » (٣) . أخذ الدكتور النشار في شرح هذا النص فذكر أن المراد نوعان من الكلام : نفسي وهو قديم وكلام متعلق بالأمر والنهي والخبر وهو حادث ، ومن ثم فكلام الله المتعلق بها حادث،

---

١ — ابن تيمية : منهاج السنة جـ٢ ص ٢٥١ . — تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم

٢ — ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ٢ ص ٤٤٩ .

٣ — السبكي : طبقات الشافعية جـ٢ ص ٥١ .

ولكن أئمة أهل السنّة والجماعة ألزموهما كون الكلام كله قديماً لأنه الكلام المتعلق بالأمر والنهي والخبر ، ويرى الدكتور النشار أن المراد به الكلام المتعلق بالتكاليف هو نوع بالنسبة للجنس والجنس هو الكلام ، فإذا كان جنس الكلام قديماً فكيف يكون النوع حادثاً ، ومن غير المعقول أن يوجد الجنس دون النوع . وقد عرض الأشعري لعقيدة أهل السنّة والجماعة في كتابه « مقالات الإسلاميين » وكذلك فعل الاسفراييني في كتابه « التبصير في الدين » . ونعرض لهذه العقيدة كما يراها الاسفراييني باختصار لنرى صحة ما يقوله الأشعري عندما يتكلم عن مقالة الكلابية بعد ذكره لعقيدة أهل السنّة والجماعة فيذكر « انهم يقولون بأكثر ما ذكرناه عن أهل السنّة » (١) . معتقد أهل السنّة والجماعة أن العالم بجميع ما فيه من موجودات مخلوق كائن عن أول حادث بعد أن لم يكن وأن المخلوق لا بد له من خالق والحادث لا بد له من محدث لأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ،وأن الخالق واحد يتنزه عن صفات المخلوقين ويوصف بكل الصفات التي وصف بها نفسه من السمع والبصر والعلم والكلام والإرادة والحياة ، يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل لأنه حكيم في فعله يستحيل عليه الظلم وأن أفعاله موافقة لعلمه وإرادته . هذا ما يذكره الاسفراييني باختصار . أما الأشعري فيذكر هذه العقيدة بقوله : « الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله وما رواه الثقات عن رسول الله لا يردون من ذلك شيئاً وأن الله إله واحد فرد صمد لا إله غيره لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأن محمداً عبده ورسوله وأن الجنة حق وأن النار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث مَنْ في القبور » (٢) الشطر الأول من هذا النص هو أصل الإيمان عند المسلمين يليه توحيد الله وتنزيهه

---

١ – الأشعري : مقالات الاسلاميين جـ١ ص ٣٢٥ .

٢ – نفس المصدر من ص ٣٢٠ – ٣٢٢ والابانة في أصول الديانة ص ٨ – طبعة الأزهر بدون تاريخ .

عن صفات المخلوقين وفيه رد على المسيحية في قولها إن المسيح ابن الله ، والشطر الآخر رد على منكري البعث وهم طوائف مختلفة منهم الفلاسفة القدماء ، وبقية عقائد أهل السنة والجماعة أنهم يثبتون الاستواء بلا كيف وكذلك الوجه واليدين وسائر الصفات الخبرية ، وأثبتوا له المشيئة المطلقة ، وأنه الخالق الفاعل القادر ، وأن العبد ضعيف محتاج ومفتقر إلى الله ، وأن فعل الإيمان بتوفيق منه — سبحانه وتعالى — على سبيل الهداية ، وأن فعل الكفر بخذلان منه وإضلال ، ويؤمنون بالقضاء والقدر وأن القرآن كلام الله غير مخلوق ويثبتون رؤية الله بالأبصار في الآخرة ويقرون بشفاعة الرسول لأهل الكبائر من أمته وبعذاب القبر وأن الحوض حق والصراط حق والبعث حق . ويذكر الأشعري منهجهم فيقرر أنهم ينكرون الجدل والمراء في الدين والخصومة في القدر ، ويسلمون بالروايات الصحيحة وما جاءت به الآثار وما رواه الثقات . تلك هي عقيدة أهل السنّة والجماعة عرضنا لها باختصار ومما لا شك فيه أنها تكونت قبل ابن كلاب بوقت طويل ، ولا تختلف عقيدة الكلابية عنها سوى اختلافات لفظية كتلك التي نجدها بين الأشعرية والماتريدية ، فيذكر الأشعري أن الكلابية لا تفرق بين صفات الذات وصفات الفعل فتصف كلاً منهما بالقدم وهو نفس ما نجده عند الماتريدي وأتباعه إذ لا يفرق بين صفة الذات وصفة الفعل ، أما الأشعري وأتباعه فيفرقون بين الاثنين إذ يجعلون الأولى قديمة والثانية حادثة وهو نفس ما يقول به أهل السنّة والجماعة ، وإذا كان مذهب أهل السنّة في الصفات أنها لا هي الذات ولا هي غير الذات فكذلك يقول ابن كلاب ويتفق رأيه مع رأي أهل السنّة في سائر المسائل ، ولكن ابن تيمية يذكر عن ابن كلاب أنه يختلف مع أهل السنّة والجماعة في أنه لم يثبت الصفات الاختيارية التي تكون بمشيئة الله وقدرته مثل كونه يتكلم بمشيئته عندما يشاء ، فقال ابن كلاب إن ما يقوم بمشيئته وقدرته لا يكون إلاّ مخلوقاً حادثاً منفصلاً عن الباري وإلاّ قامت الحوادث بذاته ، ولو قامت به لم يخل عنها ، وعلى ذلك ذهب ابن كلاب إلى أن كلامه تعالى قديم لازم للذات أزلاً أبداً لا يتعلق

بمشيئته واختياره ، ويكاد يكون الخلاف الوحيد بين مقالة أهل السنة ومقالة ابن كلاب هو مسألة كلام الله ، وابن كلاب لا يجيز خطاب المعدوم ، ولذلك لا يسمى كلامه قبل وجود الخلق أمراً ونهياً صار أمراً ونهياً عند توجه اللزوم على المكلف . ومسألة خطاب المعدوم اختلف فيها أهل السنّة وانضم البعض إلى قول ابن كلاب بعدم جواز الخطاب ، أما الأشعري وإن كان تابعاً لابن كلاب إلاّ أنه قال بجواز خطاب المعدوم على شرط الوجود والعقل والبلوغ وقد تعرض القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه « المغني » لمسألة خلق القرآن وذكر رأي ابن كلاب فيها بقوله « ذهب ابن كلاب إلى أن كلام الله غير مخلوق ولا محدث وأنه قديم بقدمه وإن لم يصف كلامه بالقدم ولا بالحدوث لأن القديم إنما يكون قديماً بقدم قام به ولا يجوز قيام القدم بالصفة ولا يقال في القرآن انه غير الله ولا بعضه ولا هو هو » (١) . فالقرآن عند ابن كلاب قديم كسائر الصفات فليس هو قديم لذاته وإنما هو قديم بقدم ، والمراد بقول عبد الجبار ان ابن كلاب لم يصف كلام الباري بالقدم ولا بالحدوث أن ابن كلاب لما لم يكن جائزاً عنده تكليف المعدوم كان كلام الباري قبل خلق الخلق لا يجوز أن ينقسم إلى أقسامه المعروفة من الأمر والنهي والخبر وإنما الكلام عنده صفة واحدة يتصف بها الباري أزلاً وأبداً لأننا نفرق في العادة بين كلام الباري وكلام المحدثين فنجعل الأول قديماً والثاني حادثاً لأن الأول صفة والثاني حروف وكلمات ، وقد كان ابن كلاب دقيقاً في تفرقته بين الذات والصفات إذ جعل الصفات متعلقات الذات والذات تقوم بنفسها كالتفرقة بين الجوهر والعرض ، فكما أن الجوهر قائم بنفسه والأعراض تقوم به فالذات موجودة بوجودها الخاص وتستمد شيئيتها من ذاتها والصفات قائمة بالذات وليست هي الذات وإلاّ تعطلت الصفة وليست غيرها وإلاّ تعدد القديم ، ولذلك قال عبد الجبار ان الكلام عند ابن كلاب غير الله وليس بعضه ، وقد اختلف

---

١ — القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل جـ ٧ ص ٤ طبعة القاهرة ١٣٨١ هـ .

أصحاب ابن كلاب في القديم فيذكر الأشعري في « مقالات الإسلاميين » هذا الاختلاف بقوله « قال بعضهم : هو قديم بقدم وقال بعضهم قديم لا بقدم كما أن المحدث لا باحداث » (١) ويذكر البغدادي (٢) أن ابن كلاب أثبت القدم معنى وأنه امتنع عن وصف الصفات السبع الأزلية بالقدم وأثبت القدم معنى قائماً للقديم ، وأن أبا العباسي القلانسي شاركه في هذا الرأي وقال بجواز رؤية ما هو قائم بنفسه وأحال رؤية الأعراض . ورأيه في القضاء والقدر أن الله أراد حدوث الحوادث كلها خيرها وشرها في الجملة دون التفصيل فلا تقول انه أراد المعاصي وإن كانت من جملة الحوادث وقد أوضح ابن تيمية ما أراده البغدادي من أن ابن كلاب أثبت القدم معنى ولم يصف الصفات المعنوية بالقدم فيقول : « إن طائفة من المثبتة كابن كلاب لا تقول في الصفات وحدها أنها قديمة حتى لا تقول بتعدد القدماء بل تقول الله بصفاته قديم » (٣) ومعنى هذا أن الله بصفاته هو القديم ، ولا توصف الصفات بالقدم حتى لا يتعدد القدماء كما وأن الصفات لا توصف . ويذكر البغدادي أن المعتزلة كانوا ينكرون قيام الصفات والأفعال بذات الباري ، فوافقهم عبد الله بن كلاب على نفي ما يتعلق بمشيئته وقدرته ، وخالفهم في نفي الصفات ، فهو يثبتها قائمة بذات الباري . بل يذكر البغدادي أن من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل من يقول بقول ابن كلاب وهو نفي ما يتعلق بمشيئة الله وقدرته . ويذكر ابن تيمية في بعض المواضع من منهاج السنة أن ابن حنبل هجر المحاسبي لموافقته على رأي ابن كلاب عدم قيام الحوادث في ذات الباري . ولكن ابن تيمية لأنه يقول بحلول الحوادث في ذات الباري لا يعجبه أن يقول المحاسبي كابن كلاب بعدم قيام الحوادث بذاته ويفسر الكراهية من هذه الزاوية الضيقة وحدها ،

---

١ — الأشعري : مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٢٠٣.

٢ — البغدادي : أصول الدين ص ٩٠ .

٣ — ابن تيمية : منهاج السنة جـ ١ ص ٢٣٥

ولكننا سنرى عند الكلام عن الحارث المحاسبي أن هذه الكراهية ترجع إلى قول المحاسبي وابن كلاب في مسألة كلام الله لأن ابن حنبل لم يتعرض إطلاقاً لمسألة حلول الحوادث بذاته « سبحانه وتعالى » لأنه يقول بعدم حلول الحوادث في ذات الباري وهو نفس رأي ابن كلاب والمحاسبي . ويذكر ابن تيمية مقالة أهل السنّة في خلق القرآن وكذلك قول ابن كلاب في هذه المسألة فيقول « قول السلف قاطبة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين ان القرآن كلام الله ليس بمخلوق ولم يقولوا ما قاله ابن كلاب ومن اتبعه من أنه قديم لازم لذات الله وبأن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته » (١) فقول السلف عندهم أن الباري لم يزل متكلماً متى شاء وقد ذكر الشهرستاني أن الباري مخبر لم يزل عن ذاته وصفاته وعما سيكون من أفعاله وعما سيكلف عباده بالأوامر والنواهي وأن الخبر لا يستدعي مخاطباً ، وهذا الرأي مخالف لرأي ابن كلاب بل هو رأي الأشعري ، وقد أوضح الأشعري رأي ابن كلاب في كلام الله فقال « إن الله سبحانه لم يزل متكلماً وإن كلام الله صفة له قائمة به ، وإنه قديم بكلامه ، وإن كلامه قائم به ، وإن الكلام ليس بحروف وأصوات ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير ، وأنه معنى واحد بالله » (٢) . وهذا كلام صريح في قدم القرآن وقد كان ابن كلاب أول من أحدث هذا القول ، وإذا كان ابن كلاب يجعل الكلام القديم القائم بذات الله قديماً لأنه صفة من صفاته ، فقد أخذ يفرق بين الكلام القائم بذاته وبين الكلام المحدث الذي يحدثه القارىء بصوته ويسمعه السامع بسمعه ، وابن تيمية يذكر في رده على ابن المطهر الحلي الشيعي في كتابه منهاج السنّة رداً غريباً يذهب فيه إلى أن الكلابية تقول بخلق القرآن كالمعتزلة فيقول « وهم طائفة من الذين يقولون : القرآن مخلوق كالمعتزلة لا من يقول القرآن كلام الله غير مخلوق كالكرامية والسالمية والسلف وأهل

---

١ – ابن تيمية : منهاج السنة جـ ١ ص ٢٠٨ .

٢ – الأشعري : مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٢٥٣

الحديث من أهل المذاهب الأربعة » (١) وليس الغريب في النص أن ابن تيمية يجعل الكلابية تقول بقول المعتزلة أن القرآن مخلوق فحسب ، وإنما لأنه يجعل الكرامية والسالمية مع السلف في سلسلة القائلين بأن القرآن غير مخلوق ، وابن تيمية يهمه في المقام الأول أن تكون الكرامية ضمن أهل السلف لأنه يقول معهم بقيام الحوادث في ذات الباري ، فإذا لم تقل الكلابية بهذا القول جعلها ابن تيمية كالمعتزلة في قولها إن القرآن مخلوق ، بل يرى ابن تيمية أن مقالة الكلابية أسوأ بكثير من مقالة المعتزلة في قوله « والكلابية يقولون لو اضطررنا إلى موافقة من يقول كلامه مخلوق ومن يقول كلامه قائم بذاته وجنس الكلام قائم بذاته بعد أن لم يكن كان كلام هؤلاء أخفى فساداً من قول المعتزلة » (٢) .

وابن تيمية هنا يربط ربطاً مباشراً بين مسألة قيام الحوادث بذات الباري وبين مسألة خلق القرآن فيعتبر من ينفي قيام الحوادث بذات الباري نافياً للصفات ، ولما كان المعتزلة نفاة صفات فكذلك الكلابية لأنها تنفي قيام الحوادث بذات الباري ، يجعلها ابن تيمية تقول بخلق القرآن مع المعتزلة لأن الذي دفع المعتزلة إلى هذا القول أن الباري تفرد بالقدم ولا يعقل أن تكون الصفات هي الأخرى قديمة فيتعدد القدماء — في نظر المعتزلة — فلا يقولون بقدم الكلام وإنما بحدوثه .

وينتقل ابن تيمية إلى الكلام عن محنة خلق القرآن وموقف أحمد بن حنبل فيذكر أن طائفة من أصحابه قالوا بمقالة ابن كلاب ، فيقول : إن طائفة من أصحابه وافقوا ابن كلاب على قوله إن القرآن قديم فأئمة أصحابه على نفي ذلك وأن كلامه قديم بمعنى أنه لم يزل متكلماً بمشيئته وقدرته » (٣) . فابن تيمية يرى أن بعضاً من الحنابلة قالوا بقدم القرآن ووافقوا ابن كلاب على أن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته ، وأن هذا يخالف ما ذهب إليه إمامهم أحمد بن حنبل من أنه

---

١ — ابن تيمية : منهاج السنة جـ ٢ ص ٧٨

٢ — نفس المصدر ص ٧٩ .

٣ — ابن تيمية : منهاج السنة جـ ٢ ص ٨٢

متكلم بمشيئته وقدرته فيما لا يزال . ويذكر ابن تيمية معنى آخر لاختلاف أتباع ابن كلاب في المراد بالقديم بأن منهم من قال إن القديم الذي لا يتعلق بمشيئته وقدرته أنه القديم القائم بذاته ومنهم من قال إنه حروف وأصوات أزلية . وينقل ابن تيمية عن ابن كلاب رأيه في مسألة الرؤية « إن ابن كلاب ومن اتبعه من أتباع الأئمة الأربعة قالوا : كل قائم بنفسه يرى ، وهكذا قالت الكرامية وغيرهم فيما أظن » (١) .

فابن كلاب يقول بجواز رؤية الله في الآخرة وأن المصحح الرؤية هو الوجود ، فما دام الله موجوداً وكل موجود جاز أن يرى كانت رؤيته – سبحانه وتعالى – جائزة . ويرى ابن تيمية أن ابن كلاب يثبت الاستواء على العرش وأنه يقول بالجهة ، فصفة العلو عنده من الصفات العقلية وليست من الصفات السمعية كما هي عند الأشعري ، ومع ذلك فالباري ليس بجسم وإن كان بذاته فوق العرش ، والاستواء على العرش صفة خبرية تعلم بالسمع ولا مجال فيها للعقل . وينقل إلينا البغدادي رأي ابن كلاب في مسألة الإيمان « انه الإقرار بالله وبكتبه ورسله إذا كان ذلك عن معرفة وتصديق بالقلب فإن خلا الإقرار عن المعرفة بصحته لم يكن إيماناً » (٢) . وقد عرض السبكي لكل المذاهب التي قيلت في مسألة الإيمان ومنها ما ذهب إليه عبد الله بن كلاب من أنه الإقرار باللسان والمعرفة . إذن ابن كلاب لا يقول مع سائر أهل السنّة بأن العمل ركن من أركان الإيمان ، ولكن البغدادي يرى أن ابن كلاب يقول بقول الشافعي ومالك وأبي حنيفة وابن حنبل من أن إيمان المقلد من غير نظر صحيح وأمره مرجأ إلى الله . ولا نعلم شيئاً عن حياة ابن كلاب ، ولم تصلنا مؤلفاته ، واعتمدنا على التابعين كالبغدادي والجويني وابن تيمية . ولما كان

---

١ – نفس المصدر ج ١ ص ٢١٧

٢ – البغدادي أصول الدين ص ٢٤٩ .

القلانسي كثير الذكر مع ابن كلاب ننتقل إلى القلانسي لنعرض في نفس الوقت لآراء ابن كلاب الأخرى .

لا تسعفنا المصادر التي بين أيدينا بالحديث عن أبي العباس القلانسي سوى الشذرات المقتضبة التي نجدها في كتب الشهرستاني والبغدادي وابن تيمية . ونجد هؤلاء المؤرخين يذكرونه صنواً لابن كلاب والحارث المحاسبي . ولما كان الثلاثة يشغلون القرن الثالث الهجري ، ويؤلفون في الرد على الجهمية والقدرية ، فلا نكون مبالغين إذا قلنا إن ابن كلاب كوّن في العالم الإسلامي مدرسة فكرية كان الثلاثة أبرز رجالها ، ويذكر الدكتور النشار في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام « إن هذه المدرسة اندمجت في مدرسة الأشاعرة التي أسسها أبو الحسن الأشعري ، وسيتضح لنا في سياق البحث أن أصول المدرسة الأشعرية تعود إلى معتقدات أهل السنّة الأوائل التي وجدناها لدى المدرسة الكلابية . ابن عساكر يذكر القلانسي فيقول عنه قولاً مختصراً « أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي من معاصري أبي الحسن رحمه الله ، وهو من جملة العلماء الكبار الاثبات واعتقاده موافق لاعتقاده في الإثبات (١) وقد علق الكوثري على ذلك بقوله « أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي متقدم على الأشعري من حيث الذب عن السنّة قبل رجوع الأشعري عن الاعتزال والأشعري تأخر عنه ذباً عن السنّة ووفاة وإن أدركه سناً وذكر أبو المعين النسفي ٥٣٧ هـ كتاب اختلاف الشيخين القلانسي والأشعري . ولهم قلانسي آخر في الطبقة الثانية من الأشاعرة هو أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله القلانسي الرازي ثم لهم قلانسي ثالث في طبقة ابن فورك هو أبو العباس أحمد بن إبراهيم القلانسي ولد الثاني . ما ذكره ابن عساكر الدمشقي ٥٧١ هـ من أن القلانسي متقدم على الأشعري في الدفاع عن السنّة

---

١ – ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ٣٩٨ وتعليق الكوثري – نفس الصفحة .

صحيح ، فقد قلنا ان المدرسة الكلابية أقدم تاريخاً من الأشعرية ، وان السابقة اندمجت في اللاحقة ، وما دام الأشعري تأخر عن القلانسي في الوفاة وكانت وفاة الأشعري سنة أربع وعشرين وثلثمائة كان ما ذكره الدكتور النشار (١) أن من المحتمل أن تكون وفاة القلانسي حوالى ٣٥٥ هـ لا يكون صحيحاً وان المراد هو ٢٥٥ هـ، والدليل على ذلك ما ذكره الدكتور النشار نفسه «أنه من متكلمي أهل السنّة في القرن الثالث ، ويبدو أنه كان صديقاً وصنواً لابن كلاب وإن كان قد تأخر عنه قليلاً » (٢) . فإذا علمنا أن ابن كلاب توفي سنة ٢٤٠ هـ كان صحيحاً أن تكون وفاة القلانسي سنة ٢٥٥ هـ أي في غضون القرن الثالث وبعد ابن كلاب بقليل ، وإذا كانت الأخبار تذكر أن ابن كلاب ناظر أبا الهذيل العلاف المتوفى في أيام الخليفة العباسي الواثق ما بين سنة ٢٢٧ إلى ٢٣٢ هـ وقيل سنة ٢٣٥ هـ وأن القلانسي ناظر النظام ، وكتب في الرد عليه وكانت وفاة النظام سنة إحدى وثلاثين ومائتين كان ما ذكرناه عن وفاة القلانسي في هذا الوقت أقرب إلى الصحة ، أما هذا الكتاب الذي ذكره ابن عساكر فلم يصلنا. وأبو بكر بن فورك هذا هو محمد بن الحسن بن فورك أدرجه ابن عساكر في الطبقة التالية للقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني ممن سلك سلوك الأشعري في الأصول وتأدب بآدابه وطبيعي بأن يكون القلانسي الثاني والثالث اللذين ذكرهما ابن عساكر هما من تلامذة الأشعري وفي عصر متأخر عن العصر الذي يدور عليه كلامنا . وكذلك ذكر أبو نعيم الأصبهاني « صاحب حلية الأولياء وطبقات الأصفياء » (٣) أبا عبد الله القلانسي وأبا أحمد القلانسي ، فقال عن الأول « ومنهم المؤانسي أبو عبد الله القلانسي كان بالعهد وافياً فكان الحق له في المعاطب ناجياً » وعن الثاني « كان ذا فتوة كاملة ومروءة شاملة » وروى عنه بعض الأقوال التي تنبىء عن كونه زاهداً كقوله « لا نطالب

---

١ — النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام جـ ١ ص ٢٩٦ .

٢ — نفس المصدر نفس الصفحة .

٣ — الأصبهاني : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء جـ ١٠ ص ١٦٠ — طبعة القاهرة ١٣٥٧ هـ .

أحداً من الناس بواجب حقنا ونطالب أنفسنا بحقوق الناس وتلزم التقصير أنفسنا في كل ما نأتي به » نلمس في الأقوال التي يذكرها عنه أبو نعيم بعض لمحات التصوف ، ففيه معنى القرب والمحبة والزهد وجهاد النفس ، يقول الأصبهاني عنه : « العبد مأخوذ عليه أن يراعي ظاهر الأعمال وباطنها فظاهرها بذل المجهود وخلع الراحة واحتمال مكاره النفس والزهد في فضول الدنيا وباطن الأعمال التقوى والورع الصادق والصدق والصبر والرضا والتوكل والمحبة له وفيه »(١). أما البغدادي فبعد أن يذكر تلامذة الأشعري من أمثال أبي الحسن الباهلي وعبد الله بن مجاهد يتذكر أنه نسي القلانسي فيذكره في زمان أبي علي الثقفي المتوفى سنة ٣٢٨ هـ ، فيقول البغدادي « وقبل هذه الطبقة شيخ العلوم على الخصوص والعموم أبو علي الثقفي ، وفي زمانه كان إمام أهل السنّة أبو العباس القلانسي الذي زادت تصانيفه على مائة وخمسين كتاباً » (٢) . أما آراء القلانسي فنجدها في ثنايا كتاب البغدادي « أصول الدين » متفرقة بين فصول الكتاب ، فأول ما يقابلنا ذكره في هذا الكتاب نجده في قول البغدادي « واختلف أصحابنا في الفاضل من العلوم الحسية والنظرية : فقدم أبو العباس القلانسي العلوم النظرية على الحسية وقدم أبو الحسن الأشعري العلوم الحسية على النظرية لأنها أصول لها » (٣) ومن هذا القول نفهم أن القلانسي كان يقدم العقل على النقل وأنه كان يستخدم العقل في أمور الدين وهذا يطابق ما سبق لنا ذكره عن الشهرستاني من أن القلانسي كان يؤيد عقائد أهل السلف بالمنطق والكلام دون مغالاة كالمعتزلة ، ثم يذكر البغدادي « واختلف أصحابنا في كون الحياة شرطاً في وجود الكلام فيما ليس بحي فاشترطها الأشعري فيه وأجاز القلانسي وجود الكلام لما ليس بحي » (٤) ومعنى ذلك : أجاز القلانسي

---

١ — نفس المصدر جـ ١٠ ص ١٦٠ .
٢ — البغدادي : أصول الدين ص ٣١٠ .
٣ — نفس المصدر ص ١٠ .
٤ — البغدادي : أصول الدين ص ٢٩ .

الكلام في الأموات والجمادات كما أجاز الكرامية العلم والإرادة والإدراك في الأموات وكذلك فعلت بعض القدرية وإن لم يجيزوا « الكرامية » وجود القدرة إلا في الحي ، ويقول كذلك « وذهب القلانسي من أصحابنا إلى أن السكون كونان متواليان في مكان واحد والحركة كونان متواليان أحدهما في المكان الأول والثاني في المكان الثاني » (١) وتفسير ذلك أنه لما كانت الأعراض أنواعاً مختلفة منها الأكوان والألوان والطعوم والأراييح،وكانت الأكوان تشمل الحركة والسكون والتأليف ولا يخلو الجوهر من جنسي الكون وإن كان في مكان فالكون الذي فيه سكون ، أما القلانسي فيذهب إلى أن السكون كونان متواليان في مكان واحد بمعنى أن السكون جامع المكان والاجتماع كون ، ثم ان السكون سكون في مكان والسكون كون فيكون السكون كونين متواليين في مكان واحد ، أما الحركة فيعتبرها كونين في مكانين ، بمعنى أن الحركة عن المكان الأول والسكون في المكان الثاني يعتبر كونين هما الحركة والسكون . على أن البغدادي أثبت الأعراض ثلاثين نوعاً . ويتابع البغدادي ذكر آراء أبي العباس القلانسي في اقتضاب مخل فيقول « واختلف أصحابنا في الإعادة فأثبتها القلانسي معنى يقوم بالمعاد » « واختلفوا أيضاً في الفناء فأثبته القلانسي عرضاً يقوم بالجسم الثاني فيفنى به في الحالة الثانية من حال حدوث الفناء فيه » « وأثبت القلانسي الثقل عرضاً غير الثقيل وبه قال ابن الجبائي مع نفيه كون الخفة عرضاً » (٢) .

وإذا كان القلانسي أثبت الإعادة معنى يقوم بالمعاد فقد نفى إعادة الأعراض وكذلك قال في الفناء أثبته عرضاً من الأعراض يحل في الجسم فيفنى به في الحالة الثانية من حال عودة الفناء فيه ، وسنرى أن القاضي أبا بكر الباقلاني لا يجعل البقاء ولا الفناء معنى بل يفسد الفناء بقطع الأكوان عن الجسم فيفنى في الحال

---

١ — البغدادي : أصول الدين ص ٤٠ .

٢ — البغدادي : أصول الدين ص ٤٥ — ٤٦ .

وليس في الحالة الثانية . أما الثقل فلم يجعله الأشعري معنى ، وكذلك الخفة . فقال الثقيل إنما يثقل على غيره بزيادة أجزائه والخفيف يخف بقلة أجزائه . أما القلانسي فأثبت عرضاً يحل بالجسم فيجعله ثقيلاً وكذلك الخفة عرض يحل بالجسم فيصيّره خفيفاً . والبغدادي في كلامه عن الثقل والخفة يذكر أن أبا هاشم بن علي الجبائي وافق القلانسي على كون الثقل عرضاً غير الثقيل ، ولكنه نفى كون الخفة معنى غير الخفيف ، ويذكر البغدادي كذلك أن أصحابنا — ومنهم القلانسي طبعاً — يثبتون البقاء معنى غير الباقي به يكون الباقي باقياً ، وقد وافقهم بعض المعتزلة في ذلك كالعلاف والفوطي والكعبي . ويذكر البغدادي كذلك أن القلانسي وافق عبد الله بن سعيد الكلابي على اعتبار القدم معنى يقوم بالقديم به يكون قديماً فيقول البغدادي « وقال عبد الله بن سعيد والقلانسي انه قديم بمعنى هو قائم به » (١) . بخلاف أبي الحسن الأشعري الذي سيقول بعدهم انه واحد لذاته قديم لذاته ، ومعنى هذا أنه يستحق الواحدية والقدم لا لمعنى يقوم به ولا لمعنى هو فعله .

ويتكلم البغدادي عن سمع الإله ومسموعاته فيقول « واختلف أصحابنا فيما يصح كونه مسموعاً فقال أبو الحسن الأشعري : كل موجود يجوز كونه مسموعاً مرئياً ، وقال القلانسي لا يسمع إلاّ ما كان كلاماً أو صوتاً ، وقال عبد الله بن سعيد المسموع هو التكلم وما له صوت وبناه على أصل أن الأعراض لا تدرك بالحواس ، والذي يصح عندنا في هذه المسألة قول القلانسي وعليه أكثر الأمة » (٢) . وإذا كنا نوافق الأشعري على أن كل موجود يجوز أن يرى فنحن لا نوافق على أن كل موجود يجوز أن يسمع وإلاّ فكيف نسمع الجمادات والأموات ، أما كلام القلانسي في أن المسموع لا يكون إلاّ كلاماً أو صوتاً فهو صحيح وكذلك قال به ابن كلاّب وصوّبه عليه البغدادي وابن

---

١ — البغدادي : أصول الدين ص ٨٩

٢ — نفس المصدر ص ٩٧

كلاب اعتمد على الأصل القائل ان الأعراض وهي الأكوان والطعوم . والأراييح ومنها الصوت فقد عده البغدادي عرضاً فيقول « والنوع التاسع من الأعراض الصوت وجنسه عندنا غير جنس الكلام وأنواعه مختلفة فإن صوت الرعد خلاف سائر الأصوات (١) ، «لا تدرك بالحواس وذلك لأن الأعراض لا تقوم بذاتها بل تقوم بالجوهر ولكونها كذلك متضادة ، فالسمع عرض والصمم عرض والبصر عرض والعمى عرض. إنما الجواهر هي التي تدرك بالحواس فالأعراض هي الصفات القائمة بالجوهر . وفي مجال الرؤية » وقال عبد الله بن سعيد والقلانسي بجواز رؤية ما هو قائم بنفسه ومنعا من رؤية الأعراض ، ولأن (٢) العرض لا يقوم بنفسه بل يقوم بالجوهر ثم الأعراض صفات قائمة بالجوهر ، ولا يقوم العرض بالعرض أجازا رؤية الجوهر ومنعا رؤية الأعراض ، وقد يكون مرادهما أنه لما كان الباري سبحانه قائماً بنفسه والعالم مفتقر إليه أجازا رؤيته سبحانه وأحالا رؤية ما يشتمل عليه العالم من أكوان وألوان وطعوم وأراييح وسائر ما هناك من أعراض ، ويذكر البغدادي نقداً لقول ابن كلاب والقلانسي « ودليلنا على رؤية الأعراض التمييز بالبصر بين الأسود والأبيض وبين المجتمع والمفترق وفي هذا دليل على إدراك الألوان والأكوان والبصر » (٣)

على أن البغدادي في هذا القول يتابع قول شيخه أبا الحسن الأشعري في جواز رؤية المعدوم ويستدل البغدادي على ذلك بقوله تعالى « وهو يدرك الأبصار » فإذا صحت رؤية البصر صحت رؤية سائر الأعراض لكون البصر عرضاً ، وينقل إلينا البغدادي قول القلانسي في مسألة البقاء فيقول « أجمع أصحابنا على أن لله تعالى صفات أزلية . واختلفوا في وصفها بأنها باقية . فقال

---

١ — البغدادي : أصول الدين ص ٤٢ .

٢ — نفس المصدر ص ٩٧ .

٣ — البغدادي : أصول الدين ص ٩٨

عبد الله بن كلاب والقلانسي انها أزلية دائمة الوجود ولا نقول انها باقية باستحالة قيام البقاء بها وإن كانت لا تزال موجودة » (١) . واضح من هذا الكلام أنه لما كان القلانسي وابن كلاب يعتبران البقاء معنى يقوم بالباقي به يبقى أحالا قيام البقاء بصفات الله الأزلية كالعلم والقدرة والحياة فقالا بكونها أزلية دائمة الوجود ، أي أنها قديمة ، وإن كان القديم عندهما معنى لأجله يكون القديم قديماً ، ولكن معنى أنها أزلية أنها منذ الأزل ومعنى أنها أبدية سرمدية فقالا : نصف الصفات بأزلية الوجود ولا نصفها بدوام البقاء وفي الكلام عن الصفات الخبرية كالوجه واليد يقول البغدادي « وزعم بعض أصحابنا أن اليدين صفتان لله وقال القلانسي هما صفة واحدة » (٢) ويبدو أن القلانسي كان يريد بكون اليدين صفة لله تعالى القدرة وبها خلق كل شيء ولذلك قال في آدم : خلقت بيدي وكان هذا القول موجهاً لإبليس : ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ، وذلك أنه خلقه لا على مثال سبق . أما استواؤه على العرش فيقول البغدادي « ومنهم من قال ان استواءه على العرش كونه فوق العرش بلا مماسة وهذا قول القلانسي وعبد الله بن سعيد ذكره في كتاب الصفات » (٣) ورأي القلانسي وابن كلاب هنا هو تفسير الاستواء على العرش بالفوقية ولكنه — سبحانه — لا يماس العرش خلافاً للمشبهة القائلين بكونه مماساً لعرشه ، أما القلانسي وابن كلاب فيثبتان الاستواء وينفيان المماسة والملاقاة . أما كتاب الصفات الذي يذكره البغدادي منسوباً لابن كلاب فلم يصلنا مخطوطاً أو مطبوعاً بل لا نذكر أن المؤرخين وكتّاب الطبقات ذكروا لابن كلاب كتاباً بهذا الاسم بل يذكر البغدادي أن للأشعري كتاباً بهذا الاسم ذكر فيه أن الاسم هو الصفة وقسّمه تقسيم الصفات (٤) وفي بيان حكم المحكم

---

١ — البغدادي : أصول الدين ص ١٠٩

٢ — نفس المصدر ص ١١١

٣ — نفس المصدر ص ١١٣

٤ — نفس المصدر ص ١١٤ .

والمتشابه من القرآن ينقل إلينا البغدادي رأي القلانسي فيقول :

« واختلف أصحابنا في إدراك علم تأويل الآيات المتشابهة فذهب الحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد وأبو العباس القلانسي إلى أن المتشابه هو الذي لا يعلم تأويله إلاّ الله وقالوا منها حروف الهجاء في أوائل السور وهذا قول مالك والشافعي وأكثر الأمة » (١) .

وهذا القول من القلانسي متابعة صادقة لآراء السلف في التسليم بالمتشابهات دون خوض فيها ، بل تفويض الأمر فيها لله بل هو الإيمان الكامل بما تضمنته الآيتان « وما يعلم تأويله إلاّ الله » وقوله تعالى « والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » (٢) .

ويطرد البغدادي في نقل آراء القلانسي التي انفرد فيها عن أهل السنّة والجماعة وإن كانت لا تخالف في الجملة معتقد أهل السلف فيقول « وقال القلانسي من أصحابنا يصح إعادة الأجسام ولا يصح إعادة الأعراض » (٣) .

ومعنى ذلك أن القلانسي لما كان يعتبر الإعادة معنى يقوم بالمعاد ولا يجيز قيام معنى بالعرض أنكر إعادته وأجازها في الأجسام لأن قيام الإعادة بالأجسام جائزة في نظره أما في الأعراض فغير جائزة . وكان أهل السنة والجماعة على أن الأعراض لا يصح بقاؤها ، وذهب القلانسي إلى أن بقاء الجسم معنى غير الجسم يقوم بالجسم فيبقى ، فلما أجاز قيام المعاني بالأجسام دون الأعراض قال بإعادتها دون الأعراض أيضاً .

ويذكر البغدادي أن القلانسي وافق الحارث المحاسبي وابن كلاب في إيمان من اعتقد أركان الدين تقليداً من غير معرفة بأدلتها ، وكنا قد ذكرنا في

---

١ — البغدادي : أصول الدين ص ٢٢٢

٢ — سورة آل عمران آية ٧

٣ — البغدادي : أصول الدين ص ٢٣٤

كلامنا عن ابن كلاب رأيه في هذه المسألة ، وهو أنه مؤمن مطيع لله باعتقاده وسائر طاعاته وإن كان عاصياً بتركه النظر والاستدلال المؤدي إلى معرفة قواعد الدين وإن مات على ذلك رجونا له الشفاعة ، وغفران المعصية برحمة الله ونثبت هنا أن القلانسي يذهب إلى نفس الرأي الذي سبقه إليه مالك والشافعي ، ويذكر البغدادي رأي القلانسي في مسألة إيمان الأطفال فيقول « وقال أبو العباس القلانسي ومن تبعه من أصحابنا بوجوب المعارف العقلية على العاقل من جهه العقل » (١) . ومعنى ذلك أن القلانسي أوجب النظر والاستدلال على من خلقه الله عاقلاً ولم يستدل ولم يشترط البلوغ مع العقل كما سيفعل الأشعري بعد ذلك . هذا وقد جعل القلانسي الوجوب عقلياً أي من جهة العقل ولم يجعله من جهة الشرع . كما سنجد عند الأشعري بعد ذلك ، وذلك يعني أن العقل يوجب على الفرد أن للعالم صانعاً ، وأنه يعاقب على المعصية وأن معرفته واجبة بالعقل ، وأما عن رأي القلانسي في مسألة الإمامة فيذكر البغدادي « وقال القلانسي ومن تبعه من أصحابنا تنعقد الإمامة بعلماء الأمة الذين يحضرون موضع الإمام وليس لذلك عدد مخصوص »(٢) . ومعنى ذلك أن القلانسي يرى صحة الإمامة إذا كان عقدها بعلماء بلد الإمام وهذا العدد يتفاوت من بلد لآخر ، ولذلك يقول وليس لذلك عدد مخصوص أي أنه لم يحدد لذلك عدداً معيناً بخلاف الأشعري الذي يرى عقدها برجل واحد من أهل الاجتهاد والورع .

وتابع البغدادي رأي القلانسي في مسألة الإمامة فيذكر « واختار شيخنا أبو العباس القلانسي جواز عقد الإمامة للمفضول إذا كانت فيه شروط الإمامة مع وجود الأفضل منه » (٣) . ولما كان أهل السنّة يشترطون في الإمام العلم والعدالة وحسن التدبير والنسب من قريش يرى القلانسي جواز عقد الإمامة

---

١ — البغدادي : أصول الدين ص ٢٥٦ .

٢ — البغدادي : أصول الدين ص ٢٨١ .

٣ — نفس المصدر ص ٢٩٣ .

لمن يتبع هذه الشروط وإن كان هناك من هو أفضل منه ، وسنرى الأشعري يخالف هذا الرأي باعتباره وجوب كون الإمام أفضل أهل زمانه . وقد وافق القلانسي على هذا الرأي محمد بن إسحاق بن خزيمة المتوفى سنة ٣١١ هـ وأكثر أصحاب الشافعي رضي الله عنه ، وبصدد الاختلاف في عثمان بن عفان وعلي ابن أبي طالب وأيهما أفضل . « وقال القلانسي في بعض كتبه لا أدري أيهما أفضل » (١) ويذكر له إمام الحرمين رأياً في زيادة الإيمان ونقصانه ، وأن القلانسي يذهب إلى أن الإيمان هو الطاعة سراً وعلناً ولذلك يزيد وينقص »(٢).

وهذا ما فعله البغدادي فبعد أن ذكر رأي الأشعري وابن كلاب في مسألة الإيمان قال « وذهب الباقون من أصحاب الحديث إلى أن الإيمان جميع الطاعات فرضها ونفلها » (٣) . ويقسمه إلى ثلاثة أقسام : قسم يخرج به صاحبه من الكفر ، وقسم يوجب زوال اسم الفسق عنه وهو أداء الفرائض واجتناب الكبائر ، وقسم يدخل صاحبه الجنة وهو أداء الفرائض والنوافل واجتناب الكبائر .

أما ابن تيمية فلا يذكر القلانسي مستقلاً وإنما يذكره على أنه تلميذ لابن كلاب ، وفي بعض الأحيان يذكر الثلاثة ابن كلاب والقلانسي والمحاسبي ، وأحياناً يكتفي بذكر الكلابية . وإذا كان ابن تيمية يكثر من ذكر ابن كلاب في كتابه « منهاج السنّة » فإننا نجد ذكراً للقلانسي أكثر في كتابه « موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » وسنحاول تفسير آراء القلانسي من خلال النظر في المواضع التي جاء ذكر القلانسي فيها في كتابي ابن تيمية سالفي الذكر .

يشرح ابن تيمية عقيدة أهل السلف فيقول : إنهم يقولون إن القرآن غير

---

١ — البغدادي : ص ٢٩٣ .

٢ — امام الحرمين : الارشاد : ص ٣٩٩ . طبعة القاهرة ١٣٦٩ هـ .

٣ — البغدادي : أصول الدين ص ٢٤٩

مخلوق وان الله يرى في الآخرة وانه فوق العالم . ويدرج القلانسي ضمن سلف الأمة وأئمتها القائلين بهذه الأقوال الثلاثة فيقول « وهذه الثلاثة مما اتفق عليها سلف الأمة وأئمتها ، وحكى إجماع أهل السنّة عليها غير واحد من الأئمة والعالمين بأقوال السلف مثل أحمد بن حنبل ومحمد بن إسحاق بن خزيمة ومثل عبد الله بن سعيد بن كلاّب وأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري »(١) .

وفي نص آخر عن القلانسي يذكر ابن تيمية أن القلانسي وإن كان تلميذاً لابن كلاب إلاّ أنه أقرب إلى السنّة وأتبع للإمام أحمد بن حنبل من أهل خراسان المائلين لطريقة ابن كلاب يقول « هذا كما أن العراقيين المنتبسين إلى أهل الإثبات من أتباع ابن كلاب كأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر الباقلاني ٤٠٣ هـ وأمثالهم أقرب إلى السنّة وأتبع لأحمد بن حنبل وأمثاله من أهل خراسان المائلين إلى طريقة ابن كلاب »(٢) .

وابن تيمية يرمي من وراء هذا المعنى إلى القول إن مذهب أحمد بن حنبل كان أكثر انتشاراً في العراقيين وأن أكثر أتباعه كانوا من العراقيين ، وان ابن كلاب المعاصر لابن حنبل لم يتمكن مذهبه من الغلبة والانتشار في العراق ولذلك مال إليه أهل خراسان أكثر . بل يذكر ابن تيمية أن الكلابيين أمثال القلانسي والأشعري والباقلاني اتبعوا طريقة ابن حنبل أكثر من اتباعهم لابن كلاب ، ولذلك نرى للأشعري والباقلاني بل والقلانسي بعض الآراء التي خالفوا فيها ابن كلاب كما لابن كلاب آراء انفرد بها وحده . ولا يعني ابن تيمية بذلك أن لأحمد بن حنبل أو لعبد الله بن كلاب مذهباً مخالفاً لمذهب أهل السنّة والجماعة بل المراد أن أتباع ابن حنبل كانوا في بغداد وأتباع ابن كلاب كانوا في خراسان . ولا يمكن أن نستخلص من هذا النص انقسام الكلابية إلى قسمين

---

١ - ابن تيمية : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول . جـ ١ ص ١٤٦ .
٢ - نفس المصدر ص ١٦١ .

عراقي وخراساني كما ذكر الدكتور النشار في كتابه « نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام » (١) بدليل قول ابن تيمية قبل هذا النص مباشرة « وهؤلاء العراقيون أعلم بأقوال أحمد من المنتسبين إلى السنّة والحديث من أهل خراسان » وكان يريد بذلك محمد بن نصر المروزي ٢٩٤ هـ وأبا بكر الخلال ٣١١ هـ وأبا عبد الله ابن بطة ٣٨٧ هـ وهم أصحاب أحمد بن حنبل الذين اعتنوا بجمع كلامه . فابن تيمية يصل القلانسي والأشعري والباقلاني بهؤلاء الخاصة من تلامذة أحمد ابن حنبل ، بل ويفضلهم عن بعض الحنابلة كابن عقيل وابن الجوزي وفي ذلك يقول « وكان الأشعري أقرب إلى مذهب أحمد بن حنبل وأهل السنّة من كثير من المنتسبين إلى أحمد الذين مالوا إلى بعض كلام المعتزلة كابن عقيل وصدقة بن الحسيني وابن الجوزي وأمثالهم » (٢) .

ويبدو أن السبب في إنصاف ابن تيمية للأشعري في هذا النص بالذات رغم أنه كان شديداً عليه في مواضع كثيرة هو أن الحنابلة أتباع أحمد بن حنبل مالوا عن طريقته وكانوا أقرب إلى المعتزلة ، وكان ابن حنبل والأشعري من ألد أعداء المعتزلة ، وكذلك نعل ابن تيمية الذي تابع مذهب أحمد بن حنبل في الشدة على المخالفين من القدرية والجهمية والاعتزال ، ومن المعلوم عن ابن حنبل أنه كان شديداً على ابن كلاب بل كان يكرهه لكونه خاض في الكلام ، ولذلك يصل ابن تيمية القلانسي والأشعري بابن حنبل وسنجد ان ابن تيمية لا يثبت على هذا الرأي الصحيح فيعود إلى وصلهم بابن كلاب ويعتبرهم كلابية وإن كانت الغلبة لمذهب ابن كلاب في خراسان أكثر منها في بغداد ، كما سنرى بعد ذلك أن مذهب الأشعري كانت له الغلبة في بغداد ومذهب أبي منصور الماتريدي ٣٣٣ هـ كانت له الغلبة في خراسان رغم أن الاثنين كانا يعيشان في وقت متقارب ويشغلان القرن الرابع الهجري بل

---

١ — النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام جـ١ ص ٢٩٨ .

٢ — نفس المصدر نفس الصفحة .

والثالث . والدليل على أن المدرسة الكلابية لم تنقسم إلى قسمين عراقي وخراساني هو من كلام الدكتور النشار نفسه ، فيذكر أن القسم العراقي برأسه القلانسي والأشعري ، أما القسم الخراساني وهو الأهم عندنا فلا يذكر أحداً يرأسه ، وهذا دليل واضح على أن الكلابية كمدرسة كان اتباعها في خراسان أكثر منهم في بغداد. وأن مسألة انقسام الكلابية ما هي إلا تحميل للنص أكثر مما يحتمل.

وفي مسألة الصفات يذكر ابن تيمية أن الجهمية من المعتزلة وهم أئمة نفاة الصفات يجعلون كل من أثبت الصفات مجسماً على اعتبار أن الصفات لا تقوم إلاّ بجسم.ويرد عليهم ابن تيمية بأن أهل الاثبات يثبتون لله الأسماء الحسنى وليس بجسم فيقول ابن تيمية :

«ثم المثبتون للصفات منهم من يثبت الصفات المعلومة بالسمع كما يثبت الصفات المعلومة بالعقل وهذا قول أهل السنّة الخاصة(١)أهل الحديث ومن وافقهم وهو قول أئمة الفقهاء وقول أئمة الكلام من أهل الإثبات كأبي محمد بن كلاب، وأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري والصفات المعلومة بالسمع هي الصفات الخبرية كالوجه واليدين والعرش والاستواء والصفات المعلومة بالعقل هي الصفات المعنوية ، أي الصفات السبع الأزلية كالعلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر . وهذا يخالف رأي ابن حنبل في هذه المسألة ، فهو لا يثبت الصفات الخبرية ولا ينفيها ، وإمام الحرمين الجويني يثبت الصفات العقلية وحدها أما الخبرية فينفيها .

وينتقل ابن تيمية من الكلام في هذه المسألة إلى مسألة الاستواء فيصلها مباشرة بمسألة الصفات فيذكر رأي متأخري الأشاعرة وهو أن الباري يرى لا في جهة ولا أمام الرائي ولا خلفه ولا عن يمنيه ولا يساره ولا فوقه ولا تحته .

---

١ – ابن تيمية : منهاج السنة جـ ١ ص ٢٠٤ .

فيقول ابن تيمية « وقالت طائفة انه يرى لا في جهة ولا أمام الرائي ولا خلفه ولا عن يمينه ولا عن يساره ولا فوقه ولا تحته وهذا هو المشهور عن متأخري الأشعرية فإن هذا مبني على اختلافهم في كون الباري فوق العرش فالأشعري وقدماء أصحابه كانوا يقولون إنه بذاته فوق العرش ومع ذلك ليس بجسم وعبد الله بن كلاّب والحارث المحاسبي وأبو العباس القلانسي كانوا يقولون بذلك ، وكانوا أكمل إثباتاً من الأشعري عن أهل السنّة والحديث » (١) .

ولما كانت المعتزلة تنفي رؤية الله في الآخرة باعتبار أن الرؤية تستلزم كون الرائي في جهة كان رد مثبتة الصفات عليهم تنزيهاً لله عن الجهة مع إثبات الرؤية مستندين في ذلك إلى كتاب الله وسنّة رسوله والأحاديث المتواترة عنه في ذلك ، وإذا كان السلف ينفون الجسمية عن الله فهم يثبتون له الفوقية كما سيفعل الكرامية ولكن بدون مماسة أو ملاقاة .

وكان الأشعري قد أثبت الاستواء صفة خبرية والجويني ينكر الصفات الخبرية ، فلذلك نفى هذه الصفة وقال إنه يرى لا في جهة ومما لا شك فيه أن الجويني من متقدمي الأشاعرة ، ولم يوضح لنا ابن تيمية المراد من قوله ان ابن كلاب والمحاسبي والقلانسي كانوا أكمل إثباتاً من الأشعري من أهل السنّة والحديث في حين أنه في النص السابق يذكر الأشعري معهم ضمن مثبتي الصفات العقلية والسمعية إلاّ إذا كان المراد ما ذكره البغدادي في كتابه «أصول الدين » بصدد هذه المسألة (مسألة الاستواء على العرش) وهي من الصفات الخبرية التي ينكرها تلامذة الأشعري المتأخرون ويقولون بدلاً منها بالرؤية لا في جهة . « ومنهم من قال ان استواءه على العرش فعل أحدثه في العرش سماه استواء كما أحدث في بنيان قوم فعلاً سماه إتياناً ولم يكن ذلك نزولاً ولا حركة وهذا قول أبي الحسن الأشعري »(٢) .

---

١ – ابن تيمية : منهاج السنة ص ٢١٧ ج ١

٢ – البغدادي : أصول الدين ص ١١٣ .

فالأشعري هنا يختلف عن ابن كلاب والقلانسي والمحاسبي في كونه أثبت الاستواء فعلاً لله تعالى بفعله في العرش ولا يستلزم هذا الفعل أن يكون الباري جسماً تجوز عليه الحركة والنزول . وفي نص آخر يثبت ابن تيمية ـ الكلابية ومنهم القلانسي ـ قسماً موافقاً لأهل السنّة والجماعة في إثبات الصفات الأزلية لله تعالى وإن كان يختلف معهم في بعض الأمور ، بخلاف المعتزلة فهي تنفيها ، ولذلك يقول ابن تيمية لم يكن قبل ابن كلاب سوى أهل السنّة والمعتزلة ، يقول « وكان الناس قبل أبي محمد بن كلاب صنفين فأهل السنّة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التي يشاؤها ويقدر عليها والجهمية من المعتزلة وغيرهم تنكر هذا وهذا ، فأثبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به ونفى أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها ووافقه على ذلك أبو العباس القلانسي وأبو الحسن الأشعري » (١) . أي أن ابن كلاب ، وإن كان يثبت الصفات لله تعالى إلا أنه ينكر قيام الحوادث بذاته تعالى ، ولذلك لا يقول ابن كلاب ان الله يتكلم بمشيئته وقدرته كما يقول السلف انه لم يزل متكلماً أو أنه يتكلم بمشيئته وقدرته ـ وتابعه القلانسي والأشعري على رأيه هذا . والمعتزلة تعتبر الصفات أعراضاً والأعراض لا تقوم إلا بجسم ، ولذلك أنكروا قيام الصفات بذاته ، وقد وافقهم ابن كلاب فقط على إنكار قيام الحوادث بذاته مع الفارق فالمعتزلة أنكروها لتعطيلهم الصفات القديمة والكلابية لأنهم يرون الصفات قائمة بالله تعالى . ويذكر لنا ابن تيمية ـ القلانسي في كلامه عن ابن كلاب فيقول « وكان ابن كلاب والحارث المحاسبي وأبو العباس القلانسي وغيرهم يثبتون مباينة الخالق المخلوق وعلوه بنفسه فوق المخلوقات ، وكان ابن كلاب وأتباعه يثبتون العلو على المخلوقات صفة عقلية تعلم بالعقل ، وأما استواؤه على العرش فهو من الصفات السمعية الخبرية التي

---

١ ـ ابن تيمية : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ـ على هامش منهاج السنة جـ ٢ ص ٤

لا تعلم إلاّ بالخبر » (١) .

وكان هذا القول رداً على المعتزلة في نفيهم مباينة الله للمخلوقات وذلك لأن نفي مباينة الله للمخلوقات تؤدي إلى أنه ليس فوق السموات إله ولا على العرش إله وأن محمداً لم يعرج به إليه ولم يتزل منه شيء ولا يصعد إليه شيء ولا يتقرب إليه شيء ولا ترفع إليه الأيدي في الدعاء لا هو ولا غيره ونحو ذلك من معاني الجهمية ، فإثبات مباينة الله للمخلوقات وعلوه فوقهم يثبت سائر الصفات الخبرية وإن كان العلو صفة عقلية تعلم بالعقل والاستواء على العرش صفة خبرية تعلم بالسمع وبالخبر يعني الشرع أي ما جاء به الكتاب والسنة. وقد أشار الدكتور النشار في كتابه« نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام »(٢) إلى ما أسماه ابن تيمية في كتابه « موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » (٣) بالفتنة الكلابية وهي ما حدث بين الإمام أبي بكر بن خزيمة وبين أصحابه المخالفين له في مسألة كلام الله : ذلك أن الثقفي (٤) والضبعي (٥) من أصحاب أبي بكر بن خزيمة (٦) ـ وكان شديداً على الكلابية ـ اعتنقا الأصل الكلابي القائل إن الله لا يوصف بالقدرة على الكلام إذا شاء . ويحكي ابن تيمية ان هذه القصة التي أشار إليها عن ابن خزيمة ـ مشهورة ـ ذكرها غير واحد من المصنفين كالحاكم أبي عبد الله في تاريخ نيسابور ، وفي ذلك يقول ابن تيمية ، فطار لتلك الفتنة ذلك الإمام أبو بكر فلم يزل يصيح بتشويهها

---

١ ــ نفس المصدر ص ٧ .

٢ ــ النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام جـ ١ ص ٢٩٩ .

٣ ــ ابن تيمية : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول جـ ٢ ص ٣٨ ــ ٤٠ .

٤ ــ الثقفي : هو الامام محمد بن الوهاب بن عبد الرحمن بن عبد الأحد الفقيه الصوفي النيسابوري توفي سنة ٣٢٨ هـ . ــ طبقات الشافعية جـ ٢ ص ١٧٢ .

٥ ــ الضبعي : هو الامام أحمد بن اسحق بن أيوب بن نوح النيسابوري الملقب بأبي بكر بن اسحق الضبعي ولد سنة ٢٥٨ هـ . وتوفي ٣٤٢ هـ . طبقات الشافعية هـ . ٢ ص ٨١ــ٨٣ .

٦ ــ الامام أبو بكر بن خزيمة توفي سنة ٣١١ هـ . طبقات الشافعية جـ ٢ ص ١٣٠ ــ ١٣٥ .

ويصنف في ردها كأنه منذر جيش حتى دوّن في الدفاتر وتمكن في السرائر ولقن في الكتاتيب ونقش في المحاريب أن الله متكلم إن شاء الله تكلم وإن شاء سكت »(١) وينقل إلينا ابن تيمية رأي ابن خزيمة في هذه المسألة بقوله « الذي أقول به ان القرآن كلام الله ووحيه وتنزيله غير مخلوق ، ومن قال ان القرآن أو شيئاً منه ومن وحيه وتنزيله مخلوق ، أو يقول إن الله لا يتكلم بعدما تكلم به في الأزل ، أو يقول ان أفعال الله مخلوقة ، أو يقول ان القرآن محدث ، أو يقول إن شيئاً من صفات الله صفات الذات أو اسماً من أسماء الله مخلوق فهو عندي جهميّ يستتاب فإن تاب وإلاّ ضربت عنقه ، هذا مذهبي ومذهب من رأيت من أهل الشرق والغرب من أهل العلم ، ومن حكى عني خلاف هذا فهو كاذب باهت ، ومن نظر في كتبي المصنفة ظهر له وبان أن الكلابية كذبة فيما يقولون عني مما هو خلاف أصلي ودياني »(٢) . في النص السابق يعتبر ابن خزيمة ــ الكلابية كالجهمية بل اعتبرهم مرتدين يجب ضرب أعناقهم ولكن الملاحظ في هذا النص أنه إذا كان ابن خزيمة اعتبر أصحابه الخارجين عليه كلابية واعتبر الكلابية جهمية فابن تيمية يحكي أن أصحابه لما ناقضوه نسبوه إلى قول جهم فيقول ابن تيمية « وانتشرت هذه المسألة في البلاد وذهب منصور الطوسي في جماعة معه إلى أبي بكر محمد بن إسحاق وأخبروه بذلك حتى قال منصور : ألم أقل للشيخ ان هؤلاء يعتقدون مذهب الكلابية وهذا مذهبهم ، فجمع أبو بكر أصحابه وقال ألم أنهكم غير مرة عن الخوض في الكلام ، وذكر أنه بعد ذلك خرج على أصحابه وأنه ألف في الرد عليهم وأنهم ناقضوه ونسبوه إلى القول بقول جهم في أن القرآن محدث وجعلهم هو كلابية »(٣)

لكن هل في هذا الادعاء شيء من الصحة وكيف ينقل إلينا ابن تيمية هذا

١ ــ ابن تيمية موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول حـ ٢ ص ٣٨
٢ ــ نفس المصدر ص ٣٩ .
٣ ــ ابن تيمية : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول حـ٢ ص ٣٩

القول ثم يحكي أن ابن خزيمة اعتبر كما قلنا ـ الكلابية جهمية ، وواضح أنه إذا كان شديداً على الكلابية فحكمه على الجهمية أنهم يجب أن يعاملوا معاملة المرتدين . وقد نقل إلينا ابن تيمية رأى أبي علي الثقفي في قوله « من أنكر أنه لم يزل فقد اعتقد أنه محدث » (١) .

ولكن ابن خزيمة لم ينكر أنه لم يزل بل قال لم يزل متكلماً إذا شاء متى شاء . إذن هو يعتقد أن كلامه غير محدث ، وهذا يخالف قول الجهمية ان كلام الله محدث مخلوق تكلم به بعد ان لم يكن متكلماً أي أنه خلق الكلام . على أن الواضح أن قول أبي علي الثقفي لم يكن المقصود به أبا بكر بن خزيمة وإنما بعض الموافقين لابن كلاب الذين خاضوا في مسألة الكلام وفي ذلك يقول ابن تيمية نقلاً عن الحاكم ابن عبد الله في تاريخ نيسابور « حدثني أبو بكر أحمد بن يحيى المتكلم قال : اجتمعنا ليلة عند بعض أهل العلم وجرى ذكر كلام الله أقديم لم يزل أو يثبت عند اختياره تعالى أن يتكلم به فوقع بيننا في ذلك خوض ، فقال جماعة منا ان كلام الباري قديم لم يزل ، وقال جماعة ان كلامه قديم غير أنه لا يثبت إلاّ باختياره لكلامه فبكرت أنا إلى أبي علي الثقفي وأخبرته بما جرى فقال : من أنكر أنه لم يزل فقد اعتقد أنه محدث » (٢) .

ويحكي ابن تيمية أن أبا علي الثقفي وأبا بكر الضبعي رجعا عن مبدئهما بعد أن أمر أمير نيسابور بصلبهما وكان أغلب علماء نيسابور والجمهور من أهل السنة والحديث مع أبي بكر بن خزيمة في رأيه ، ويبدو أن أبا علي الثقفي كان يريد مخالفي ابن خزيمة من أمثال أبي ذر الهروي (٣) وأبي بكر البيهقي(٤)

---

١ ، ٢ ـ نفس المصدر نفس الصفحة .

٣ ـ أبو ذر الهروي : توفي سنة ٤٣٤ هـ ترجمته في تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص ٥٥

٤ ـ أبو بكر البيهقي النيسابوري هو الامام أحمد بن علي بن عبد الله بن موسى الحافظ ولد سنة ٣٤٨ هـ وتوفي سنة ٤٥٨ هـ طبقات الشافعية جـ ٣ ص ٣ ـ ٧

وأبي العباس القلانسي ، وأنهم هم الذين نسبوا ابن خزيمة إلى قول جهم ، لقوله إن الله يتكلم بالكلام الواحد مرة بعد مرة ، فرد عليهم ابن خزيمة بقوله : « زعم بعض جهلة هؤلاء الذين نبغوا في سنتنا هذه أن الله لا يكرر الكلام، فهم لا يفهمون كتاب الله ، فإن الله قد أخبر في نص الكتاب في مواضع أنه خلق آدم وأنه أمر الملائكة بالسجود له فكرر هذا الذكر في غير موضع وكرر ذكر كلامه مع موسى مرة بعد أخرى ، ولم أتوهم أن مسلماً يتوهم أن الله لا يتكلم بشيء مرتين » (١) .

ومن ذلك يتضح لنا أن القلانسي ظل مخلصاً لآراء ابن كلاب وأنه لم يخالفه إلا في القليل الذي ذكره البغدادي في كتابه « أصول الدين » وأن أصول المدرسة الكلابية التي حافظ عليها أبو العباس القلانسي هي أصول مذهب أهل السلف الذي دان به ممثلو المدرسة الكلابية في العالم الإسلامي وهم ابن كلاب والقلانسي والمحاسبي ، وإذا كان للقلانسي بعض الآراء التي وافقه عليها بعض المعتزلة رغم شدته على الجهمية والمعتزلة . فهذا لا ينفي أن القلانسي تأثر بخصومه في بعض الردود عليهم ، ولكن ذلك لا يطعن في إخلاصه في كراهيته للمعتزلة والجهمية خلافاً لما يرويه أبو نصر السجزي من أن ابن كلاب والقلانسي والأشعري يتظاهرون بالرد على المعتزلة وهم معهم بل أحسن حالاً منهم في الباطن » (٢) . ونحن نرى أن هذا الرأي لم يكن دقيقاً ولا صواباً فالثلاثة أقطاب أهل السنّة . وجماع المذهب بيدهم ولا يتطرق الشك إلى إخلاصهم .

أما القطب الثالث من أقطاب المدرسة الكلابية فهو الحارث بن أسد المحاسبي الفقيه المتكلم والصوفي الشهير . يذكر السبكي (٣) وابن خلكان (٤) أنه سمي

١ – ابن تيمية : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ص ٤٠

٢ – نفس المصدر ص ٤١

٣ – السبكي طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٣٧ .

٤ – ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ ١ ص ١٥٧ .

المحاسبي لكثرة محاسبته لنفسه ، لا نكاد نعلم شيئاً عن حياته الشخصية ولا نعرف تاريخ مولده على وجه التحديد. نشأ بالبصرة وأقام فيها فترة من الزمان لا نستطيع تحديدها بالضبط . وذهب إلى بغداد واستقر به المقام فيها ، يذكره مؤرخو الطبقات بالفخر والإعجاب، ويتحدث عنه الصوفية في إكبار وإجلال، يكثر ذكره في طبقات الصوفية عنه بين المتكلمين . وقد ترجم للمحاسبي عبد الرحمن السلمي (١) في طبقات الصوفية والكلاباذي (٢) في كتابه « التعرف لمذهب أهل التصوف ». تجمع المصادر على وفاته سنة ثلاث وأربعين ومائتين ، ويذكر السبكي أن تصانيفه بلغت المائتين فيقول « كتبه كثيرة الفوائد جمة المنافع وقال جمع من الصوفية إنها تبلغ مائتي مصنف» (٣) ولا نعرف من هذه المصنفات سوى كتاب « الرعاية لحقوق الله » « وكتاب التوهم » وكتابه المعروف باسم الوصايا وهو « النصائح الدينية والنفحات القدسية لنفع جميع البرية » وقد ذكر ابن تيمية (٤) أن له كتاباً اسمه « فهم القرآن » ويذكر الذهبي (٥) أن له كتاباً في أمر الدماء التي جرت بين الصحابة ، ولم يصلنا كتاب فهم القرآن ولا كتاب الدماء ولذلك نعتمد في فهم رأيه في مسألة كلام الله على ما جاء به ابن تيمية من كتاب المحاسبي « فهم القرآن » رأى المحاسبي النزاع بين العقليين ويمثلهم المعتزلة وبين النصيين ويمثلهم أحمد بن حنبل فأعلن البصيرة طريقاً ثالثاً ، ولقد هاجم المحاسبي الجدل في الدين فوجه سهامه إلى القدرية والمرجئة والرافضة واتهمهم بالكفر والضلال وأنهم اتخذوا المتشابهات

---

١ — السلمي : طبقات الصوفية ص ٥٦ — طبعة القاهرة — تحقيق نور الدين شريبة .

٢ — الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٢ ، ١٩ ، ٧١ ، ١٣٢ طبعة القاهرة ١٣٥٢ هـ تحقيق أرثر جون أربري .

٣ — السبكي : طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٤٢ .

٤ — ابن تيمية موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول جـ ٢ ص ٢٤ .

٥ — الذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال جـ ١ ص ١٩٩ طبعة القاهرة ١٣٨٢ هـ وتاريخ بغداد لابن عساكر جـ ٨ ص ١١ — ٢١٦ .

القرآنية سلاحاً يحاربون به ووجدوا في الحديث عن رسول الله مجالاً خصباً لوضع الأحاديث التي توافق أهواءهم ، وكان يرى في التأويل أن التصريح به في أضيق الحدود إن كان بقصد إيراد المعنى المراد من ظاهر النص لا يضر ، أما التأويل بإسقاط ظاهر النص فلا يصرح به،وهذا الرأي سيأخذ به الغزالي في كتابه « قانون التأويل » ولذلك يدعو المحاسبي إلى التزام منهج السلف في التسليم بالمتشابه وتفويض معناه لله . ويقول المحاسبي في كتابه النصائح « تمسكوا بكل مجمع عليه ولم تختلف الأمة فيه من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وحدوده وفرائضه وشرائع دينه وجميع ما أجمع عليه السلف » (١) . ويدعوهم كذلك إلى الإيمان بقضائه وقدره ويرى أن الخوض في مسائل القضاء والقدر لا يغني في أمور الدين ولذلك يقول « رأيت الناظر فيه كناظر في شعاع الشمس كلما ازداد فيه نظراً ازداد فيه تحيراً » (٢) وهذا القول الذي ذكره المحاسبي في القضاء والقدر وجدناه عند أبي حنيفة وسنجد أن الجويني يقول في أواخر حياته وفي كتابه « العقيدة النظامية » بمقالة المحاسبي في كتابه النصائح « عليكم بدين العجائز » .

وتروي المصادر بإجماع كراهية أحمد بن حنبل للحارث المحاسبي ، وتختلف الروايات في ذكر الأسباب ، وقد تعرض المستشرق والترباتون لأمر هذه الخصومة فيعزوها — متابعاً لرأي السبكي — إلى أن المحاسبي خاض في علم الكلام بمعنى أنه كان يستعين بالعقل والقياس في الأمور الاعتقادية ، ويبدو أن لهذه الخصومة دخلاً كبيراً في تفسير ما جاءت به الروايات من أن المحاسبي عند وفاته لم يشيعه غير نفر قليل لا يتعدى الأربعة وإن كان المحاسبي قد أوصى عند وفاته ألاّ يشيعه أحد ، إلاّ أن هذه المسألة تحتاج إلى تدقيق أكثر فلا يعقل أن يكون الأمر راجعاً إلى وصيته ولا يعقل كذلك أن تكون كراهية أحمد بن حنبل للمحاسبي تصل إلى هذا الحد البالغ القسوة إذا كان ما ورد عن وفاته

١ — المحاسبي : النصائح ص ٧٥ طبعة القاهرة ١٣٨٤ هـ ٢) نفس المصدر ص ٧٦ .

وتشييع جنازته بهذا العدد القليل رغم ما كان يتمتع به المحاسبي بين الصوفية والفقهاء والمتكلمين . ويورد الذهبي خبراً قد يكون بالغ الأهمية في تفسير هذا الأمر فيقول « وقد نقموا عليه بعض تصوفه وتصانيفه، توفي سنة٢٤٣ه»(١) ويذكر الدكتور عبد الحليم محمود في مقدمته لكتاب المحاسبي « الرعاية لحقوق الله » أن الفقهاء ثاروا على المحاسبي وكان لا بد أن يثوروا لأنه كان ينهج في درسه نهجاً آخر غير النهج العادي التقليدي إذ يتكلم في الخطرات والوساوس والتقوى والإخلاص والعبودية ، ويذكر كذلك أنه كان شديداً على المعتزلة ومما لا شك فيه أن هذه الشدة تولّد الكراهية ، كما أن المحاسبي كان يرى تكفير القدرية ، ويحكي السبكي (٢) أن والد المحاسبي كان رافضياً يملك مالاً كثيراً والحارث مات محتاجاً لدانق من الفضة ولم يأخذ من المال الكثير الذي خلّفه أبوه حبة واحدة وقال أهل ملتين لا يتوارثون ، ويذكر البغدادي (٣) أن أباه كان معتزلياً ويعود فيذكر أن أباه كان قدرياً فالمعتزلة عند البغدادي هم القدرية والقدرية مجوس الأمة — في نظر البغدادي لحديث رسول الله الوارد بهذا المعنى — وكل هذا يبين أن المحاسبي كان لشدته على القدرية والرافضة والمعتزلة يعتبرهم من أهل الأهواء والبدع ويرى كفرهم وانقطاع التوارث بينهم وبين أهل السنّة بأنهما ملتان مختلفتان ، ولكن إذا كان ابن حنبل كره المحاسبي لكونه خاض في الكلام ، فقد ورد إلينا من كلام المحاسبي نفسه في كتابه الرعاية أنه يذم الكلام والمتكلمين فيقول المحاسبي في باب « الغرة بالجدال وحسن البصر بالاحتجاج والرد على أهل الأديان » « ان فرقة جدلة خصمة مغترة بالجدال والرد على المختلفين من أهل الأهواء وأهل الأديان تتأول فيه أنه لا يصح لأحد عمل حتى يصح إيمانه والقول بسنّة النبي

---

١ — الذهبي ميزان الاعتدال جـ ١ ص ١٩٩ .

٢ — السبكي طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٣٧

٣ — البغدادي أصول الدين ص ١٨٩ ، ٣٤١ .

فليس عند أحدهم أحد يعرف ربه ولا يقول عليه الحق غيره أو من كان مثله » (١) .

ويجعل المحاسبي من يغتر بالجدال في الدين ويرد على المخالفين فرقتين لم تفطن إحداهما لضلالتها لمعرفتها بدقيق الكلام وتوهمها عند نفسها أنها تقول بالحق وترد عن الدين ضلالات أهل الأهواء والبدع وهي في الحقيقة الضالة المضلة والثانية ترى أنه لا يصح قول من الأقوال دون الفحص والنظر وقيام الحجة على المخالف وهي تغتر بذلك ولا تعلم أن جدالها في الدين يؤدي إلى أن تخطىء في القول والتأويل . إذن ما السبيل إلى نفي الغرور بالجدل والحجاج . يبدي المحاسبي – جواباً لذلك في رأيه في المتشابهات فيقول « تعلم أن من القرآن محكماً ومتشابهاً وكذلك السنّة فلا يقضي بمتشابه على محكم ويقضي بالمحكم على المتشابه وأن الخطأ في التأويل لا يحصى »(٢) فمنهج المحاسبي أن المحكم وهو ما يجرى على ظاهره يجب أن يكون الحكم والضابط للمتشابه لأن المتشابه إذا لم يرد إلى المحكم كان مجال الخطأ فيه أكبر ولذلك يضع المحاسبي قيوداً على التأويل ولا يصرح به إلاّ في أضيق الحدود ويروي المحاسبي عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم أقواله في ذم الجدل والخصومات ويذكر أنه غضب على أصحابه حتى كأنما فقىء في وجهه حب الرمان إذ خرج عليهم وهم يختصمون فقال : أبهذا بعثت أم بهذا أمرتم أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض انظروا ما أمرتم به فاعملوا به وما نهيتم عنه فانتهوا عنه.ويصور لنا المحاسبي كراهيته البالغة للجدل والكلام في قوله « ما يؤمنني أن أقيم الحجة ببعض التأويل أو القياس أرى أنه أهدى وهو عند الله كذب عليه وقد تبين

---

١ – المحاسبي الرعاية لحقوق الله ص ٣٩٩ – نشرة الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور – طبعة القاهرة بدون تاريخ . وصون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام للسيوطي ص ٨٢ إلى ٨٦ .

٢ – المحاسبي : الرعاية لحقوق الله ص ٣٠١ .

لي ذلك فيما مضى من عمري ، قد كنت أقول القول ثم يتبين لي أنه خطأ فأرجع عنه فما كانت حالي عند ربي لو مت على حالي تلك فلذلك لا آمن مثلها ثم أموت عليه قبل أن أعرف خطئي » (١) أي أن المحاسبي كان يخشى أن يموت وهو على هذه الحال من الكلام فكيف يكون حاله عند ربه وقد كذب عليه. لذلك يرى أن الكلام ما هو إلا افتراء على الله ويتابع المحاسبي رأيه في ذم الكلام بقوله « فإذا رجع إلى نفسه أبصر غرته واهتم بنفسه وعلم أنه كان في غرور وزخرف من رأيه وأنه قد مضى عمره بترك ما هو أولى به فحينئذ يهم للعمل ويتفقد عيوبه والتوبة منها قبل لقاء ربه » (٢) فالمحاسبي يرى الكلام تضييعاً للعمر فيما لا يفيد وأن الواجب أداء ما أمر الله به والانتهاء عما نهى الله عنه فذلك أربح للمرء من الكلام والمحاسبي يسمو إلى آفاق عالية حين يوجب العمل من أجل النجاة بدلاً من الجدال والاختصام فهما شاغلان عن العمل للآخرة . فهل ترجع كراهية أحمد بن حنبل للمحاسبي لأنه تكلم في الخواطر والوساوس وفي ذلك يحكي السبكي عن الحاكم أبي عبد الله في كتابه « تاريخ نيسابور » رواية عن الإمام أبي بكر بن خزيمة قال : « سمعت إسماعيل بن إسحق السراج يقول قال لي أحمد بن حنبل بلغني أن الحارث هذا يكثر الكون عندك فلو أحضرته منزلك وأجلستني من حيث لا يراني فأسمع كلامه فقصدت الحارث وسألته أن يحضرنا تلك الليلة وأن يحضر أصحابه وأتيت أبا عبد الله فأعلمته فحضر إلى غرفة وحضر الحارث وأصحابه فأكلوا ثم صلوا العتمة ولم يصلوا بعدها وقعدوا بين يدي الحارث لا ينطقون إلى قريب نصف الليل ثم ابتدأ رجل منهم فسأل عن مسألة فأخذ الحارث في الكلام وأصحابه يستمعون كأن على رؤوسهم الطير فمنهم من يبكي ومنهم من يحن ومنهم من يزعق وهو في كلامه فصعدت الغرفة لأتعرف حال أبي عبد الله فوجدته يبكي وقال:

---

١ — نفس المصدر نفس الصفحة .

٢ — المحاسبي الرعاية لحقوق الله ص ٤٠٢ وصون المنطق والكلام للسيوطي ص ٨٦ — نشرة الدكتور علي سامي النشار .

ما أعلم أني رأيت مثل هؤلاء القوم ولا سمعت في علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل ومع هذا فلا أرى لك صحبتهم ثم قام وخرج » (١) . وفي رواية أخرى أن أحمد قال لا أنكر شيئاً من هذا ويرى السبكي أن أحمد بن حنبل لم ير صحبتهم لقصوره عن مقامهم فإنهم في مقام ضيق لا يسلكه كل أحد فيخاف على سالكه . ويذكر والترباتون عن ابن حنبل أنه كان يميل للزهاد والمتصوفة إلاّ أنه كره واحداً منهم هو المحاسبي فهل هذه الكراهية لكونه خاض في الكلام والرجل يذم الكلام أم لتصوفه وأحمد يميل للمتصوفة إذن لا مفر من البحث في آرائه الكلامية التي انتسب فيها إلى قول ابن كلاب وقد عرض المحاسبي لآرائه الكلابية هذه في كتابه « فهم القرآن » ولأن الكتاب لم يصلنا لا نجد سوى تتبع المواضع التي جاء فيها ذكر المحاسبي وكتابه فهم القرآن من كتاب ابن تيمية « منهاج السنّة » . « وقال الحارث بن أسد المحاسبي في كتاب فهم القرآن لما تكلم على ما يدخل فيه النسخ ومالا يدخل فيه النسخ وما يظن أنه متعارض من الآيات وذكر عن أهل السنّة في الإرادة والسمع والبصر قولين في مثل قوله لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين، وقوله إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها وقوله إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون وكذلك قوله انا معكم مستمعون وقوله وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ونحو ذلك فقال قد ذهب قوم من أهل السنّة إلى أن لله استماعاً حادثاً في ذاته وذكر أن هؤلاء وبعض أهل البدع تأولوا ذلك في الإرادة على الحوادث قال فأما من ادعى السنّة فأراد إثبات القدر فقال إرادة الله تحدث من تقدير سابق على الإرادة وأما بعض أهل البدع فزعموا أن الإرادة إنما هي خلق حادث وليست مخلوقة ولكن بها كوّن الله المخلوقين قال وزعموا أن الخلق غير المخلوق وأن الخلق هو الإرادة وأنها ليست صفة لله من نفسه قال ولذلك قال بعضهم ان رؤيته تحدث واختار المحاسبي القول

---

١ – السبكي : طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٣٩ – ٤٠ .

الآخر وتأول النصوص على أن الحادث هو وقت المراد لا نفس الإرادة قال وكذلك قوله انا معكم مستمعون وقوله فسيرى الله عملكم تأوله على أن المراد حدوث المسموع والمبصر كما تأول قوله تعالى حتى نعلم حتى يكون المعلوم تغير حادث في علم الله ولا بصر ولا سمع ولا معنى حدث في ذات الله تعالى عن الحوادث في نفسه » (١) .

ابن تيمية في هذا النص الطويل – وقد نقلناه بطوله لأن كتاب المحاسبي مفقود – يعرض رأي المحاسبي في صفات الله من السمع والبصر والرؤية والكلام والإرادة والعلم . المحاسبي تحت ستار فهم الآيات الواردة في الكتاب العزيز يعرض لنا مذهبه الكلابي في الصفات فيقول ان قوماً من أهل السنّة ذهبوا إلى أن لله استماعاً حادثاً في ذاته والواقع ان هذا قول الكرامية أتباع محمد بن كرام ٢٥٥ هـ – فالكرامية تقرر أنه لا يحدث في العالم جسم أو عرض إلاّ بعد حدوث أعراض كثيرة في ذات الله منها إرادته لحدوث ذلك الحادث وقوله لذلك الحادث « كن » على الوجه الذي علم الله حدوثه عليه ورؤية تحدث فيه يرى فيها ذلك الحادث واستماعاً يحدث في ذاته يسمع به ذلك الحادث وإن لم يحدث فيه ذلك التسمع لم يسمعه (٢) . ومما لا شك فيه أن الإرادة عند الكرامية حادثة في ذاته والمحاسبي وإن كان قد اعتبرهم من أهل السنّة ، إلاّ أنه عاد فجعلهم وأهل البدع سواء والكرامية في مقالة الصفات يتفقون مع الأشاعرة ممثلي أهل السنّة والجماعة إلاّ أن ابن كرام يختلف عن أهل السنّة والجماعة حين يقول « والخلق والرزق حادثان فيه بقدرته » ثم يقرر ابن كرام أن بالخلق يصير المخلوق من العالم مخلوقاً وبالرزق الحادث فيه يصير المرزوق مرزوقاً . إذن لا غرابة في كون المحاسبي اعتبر الكرامية من أهل السنّة وقد كان ابن كرام

---

١ – ابن تيمية : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول جـ ٢ ص ٢٤ .

٢ – التبصير في الدين ص ٦٧ – تحقيق الكوثري والخضيري – طبعة القاهرة ١٣٦٨ هـ .

معاصراً تقريباً للمحاسبي ويصدق المحاسبي في وصف مذهب ابن كرام حين يقول «وأما بعض من ادعى السنّة فأراد إثبات القدر فقال إرادة الله تحدث من تقدير سابق على الإرادة» فالكرامية تثبت لله مشيئة قديمة متعلقة بأصول المحدثات والحوادث التي تحدث في ذاته وارادات حادثة تتعلق بتفاصيل المحدثات. ويبدو أن المحاسبي يريد ببعض أهل البدع — المعتزلة — لقولهم إنه تعالى مريد في الحقيقة وانه يحصل مريداً بعد أن لم يكن إذا فعل الإرادة وانه يريد بإرادة محدثة ولا يصح أن يريد لنفسه ولا باردة قديمة (٢). ويعرض لنا القاضي عبد الجبار قول شيخه أبي الهذيل العلاف أن إرادة الله غير المراد فإرادته لما خلقه هي خلقه له وخلق الشيء عنده غير الشيء، وإرادته لطاعات العباد هي امره بها» (٢). من أقوال القاضي عبد الجبار في الإرادة يتضح لنا أن المحاسبي يريد ببعض أهل البدع — المعتزلة — لكونهم جعلوا الإرادة خلقاً حادثاً لأنه يحصل مريداً بعد أن لم يكن وأنه يريد بإرادة محدثة ولا يصح أن يكون مريداً لنفسه والخلق عندهم غير المخلوق وأن الخلق هو الإرادة. ولكن إذا كان المحاسبي يريد المعتزلة فعلاً بهذا القول فما معنى قول المحاسبي: ولذلك قال بعضهم ان رؤيته تحدث والمعلوم أن المعتزلة تجمع على إنكار رؤية الله بالابصار وإن كانت ترى رؤيته بالقلوب ويبدو أن المحاسبي كان يبني على قول المعتزلة بخلق الإرادة، وحدوثها قولاً آخر فيلزمهم إلزامات منها: إذا كنتم تقولون بأن الإرادة ليست من صفات الله بل هي مخلوقة محدثة بها كوّن الله المخلوقين فلماذا لا تقولون إن رؤيته حادثة بها يرى الله المخلوقين وانه يحصل رائياً بعد أن لم يكن وان رؤيته ليست صفة لنفسه وإنما هي رؤية حادثة ليست بقديمة، وإذا كان هذا مراد المحاسبي وهو الأرجح فالواضح أنه كان شديداً في إفحامه لخصومه يضيّق عليهم الخناق حتى يلزمهم إلزامات لا يجدون عنها تحولا.

---

١ — القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل جـ ٦ ص ٣.

٢ — القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل جـ ٦ ص ٤.

ولما كان القول السابق قول أبي هذيل العلاف وعليه أكثر المعتزلة لأن البعض الآخر عارضه في هذه المسألة ولذلك إلزام المحاسبي يلزم أبا الهذيل العلاف وأصحابه وهم أكثر المعتزلة ولما كانت وفاة العلاف سنة خمس وثلاثين ومائتين ووفاة المحاسبي سنة ثلاث وأربعين ومائتين كان من المحتمل جداً أن يكون ما ذكرناه هو مراد المحاسبي لأن ابن تيمية يقول بعد ذلك « واختار المحاسبي القول الآخر » وهو القول المخالف لقول المعتزلة بأن الإرادة ليست حادثة بل قديمة وأن المراد بالحادث هو وقت المراد لا نفس الإرادة لأن المحاسبي لم يجعل الفعل هو المفعول فقال بحدوث المسموع والمبصر أما السمع والبصر فقديم ولكنه أنكر قيام الحوادث بذات الباري كما فعل ابن كلاب إذ أثبت قيام الصفات اللازمة للذات من السمع والبصر والارادة والكلام والعلم والحياة وأنكر أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته — وقد شرحنا ذلك في عرضنا لآراء ابن كلاب — أما ابن تيمية فيذكر أن الحارث المحاسبي وافق ابن كلاب على رأيه هذا الذي خالف فيه أهل السنة والجماعة فقال « وأما الحارث المحاسبي فكان ينتسب إلى قول ابن كلاب ولهذا أمر أحمد بهجره وكان أحمد يحذر عن ابن كلاب وأتباعه ثم قيل عن الحارث انه رجع عن قوله وقد ذكر الحارث في كتابه فهم القرآن عن أهل السنة في هذه المسألة قولين ورجح قول ابن كلاب » (١) .

يبدو أن ابن تيمية يقترب هنا من الحيدة حين يقرر أن ابن حنبل هجر الحارث المحاسبي لقوله بمقالة ابن كلاب في مسألة كلام الله فقد كان ابن كلاب يقول بقدم كلام الله وأنه لازم لذات الله وبأن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته والمعروف عن ابن حنبل قوله ان القرآن كلام الله غير مخلوق وقد كان يخشى أن يتحول القول غير مخلوق إلى القول قديم والظاهر أنه كان شديداً

---

١ — ابن تيمية : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول جـ ٢ ص ٤ .

على ابن كلاب وأتباعه لهذا السبب وفي رأيي أن هذه المسألة بالذات تفسر كراهية أحمد للمحاسبي فقد كان أحمد لا يتحمل القول مخلوق ولا القول قديم وأخذ يحتج بالكتاب والسنّة ورسالته إلى الخليفة المتوكل دليل على ذلك. وأحمد يعني بقوله غير مخلوق أنه حادث بحدوث التكلم من الله بمشيئته وإرادته عندما يتكلم ولما كان أحمد لا يعتبر كل ما يقوم بالذات العليّة قديماً بقدمها إذ كل ما فعله الله بإرادته قائم به ومنه ما هو حادث بل كله حادث ولذلك يفضّل أحمد القول غير مخلوق على القول قديم وقد كان أحمد بوصفه إماماً للسنّة يخشى القول « قديم » حتى لا يحسب العامة أن المراد القراءة والتلاوة والسماع وكل ذلك حادث مخلوق لأن من الحنابلة من قال بعد ابن حنبل ان القراءة للقرآن قديمة وهو رأي باطل وفهم خاطىء لرأي أحمد. ولم تكن كراهية أحمد من أجل ذلك للمحاسبي وحده ولكن الثابت أن أحمد كان يحذر من ابن كلاّب وأتباعه والمعلوم أن المحاسبي والقلانسي أتباع ابن كلاب، والملاحظ كذلك أن ابن تيمية يذهب شططاً حين يدّعي أن المحاسبي رجع عن قوله بمقالة ابن كلاب وتفسير ذلك أن ابن تيمية كان يكره من ابن كلاب إنكاره حلول الحوادث بذات الباري فأراد أن يبرىء المحاسبي من مقالة ابن كلاب أنه لا يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته وهي المسألة التي خالف فيها أهل السنّة، والنص الذي ذكره ابن تيمية عن المحاسبي من كتابه فهم القرآن يؤكد أن المحاسبي على مقالة ابن كلاب ولم يرجع عنها، وعلى فرض أنه رجع عنها كما يقول ابن تيمية فكيف نفسر هجر أحمد للمحاسبي وقد ذكر ابن تيمية أنه هجره لهذا السبب وقد كان الأولى بابن تيمية أن يذكر سبباً آخر يفسر هذه الكراهية إذا كان صحيحاً ما ذكره ابن تيمية ولكننا نرى أن ابن تيمية يرغب في وصل المحاسبي برأي أهل السنّة والجماعة أن الله يتكلم بمشيئته وقدرته ولم يزل متكلماً ومتى شاء. ويذكر ابن تيمية – الحارث المحاسبي – في كل المواضع التي يذكر فيها ابن كلاب والقلانسي كما فعل في مسألة مباينة الخالق

للمخلوق (١) ومسألة الاستواء (٢)

يحمل الدكتور النشار على ابن تيمية في النص القائل « أن هناك طائفة من التميميين وابن عقيل وابن الزاغوني وغيرهم يوافقون النفاة من أصحاب ابن كلاب وأمثالهم » (٣) . فيقول الدكتور النشار « يذهب ابن تيمية شططاً إلى أن ابن كلاب وتلامذته كالعباس القلانسي والحارث المحاسبي هم نفاة » (٤) يحسب الدكتور النشار أن ابن تيمية يعتبرهم نفاة صفات لأن لفظ « نفاة » يطلق في العادة على المعتزلة لكونهم ينفون قيام الصفات بذات الباري ولكن ابن تيمية يريد بقوله هذا أن المعتزلة كانوا ينكرون قيام الصفة أو الفعل بذات الباري وعبروا عن ذلك بأنه لا تقوم به الأعراض والحوادث فوافقهم ابن كلاب وأصحابه على نفي حلول الحوادث بذات الباري وخالفهم في نفي الصفات ولم يسمها أعراضاً ومن هنا جاء لفظ النفاة .وابن تيمية أبعد من أن يعتقد كون ابن كلاب والمحاسبي والقلانسي نفاة صفات بالمعنى الذي يطلق على المعتزلة لأن الثلاثة يقولون بمقالة أهل السنّة والجماعة في مسألة الصفات وإن خالفوهم في حلول الحوادث بذاته وهي التي أخذها ابن تيمية عن ابن كرام واعتبرها مقالة أهل السنّة والجماعة وقد كان لنفي حلول الحوادث بذات الباري أثره عند ابن تيمية فيفسر لنا نفي المعتزلة حلول الحوادث بذات الباري كي يربط بينه وبين نفي الكلابية فيقول « وإذا قالوا لا تحله الحوادث كان مقصودهم بذلك أنه ليس له فعل اختياري يقوم بنفسه ولا له كلام ولا فعل يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته وأنه لا يقدر على استواء أو إتيان أو مجيء وأن المخلوقات التي خلقها لم يكن منه عند خلقها أصلاً بل عين المخلوقات هي الفعل ، ليس هناك فعل ومفعول وخلق ومخلوق بل المخلوق عين الخلق والمفعول عين الفعل وابن كلاب ومن اتبعه وافقوهم على

---

١ — ابن تيمية : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ج ١ ص ٧ .

٢ — ابن تيمية : منهاج السنة ج ١ ص ٢١٧ .

٣ — ابن تيمية : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ج ٢ ص ٥ .

٤ — النشار نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١ ص ٢٩٨ .

هذا وخالفوهم في إثبات الصفات (١) .

ابن تيمية هنا يرى أن المعتزلة نفاة صفات وأفعال أما الكلابية فمثبتة صفات نفاة أفعال ومن هنا جاء لفظ النفاة . ويعرض الكلاباذي ٣٨٠ هـ لرأى المحاسبي في مسألة كلام الله فبعد أن يذكر مقالة الصوفية في القرآن وأنه كلام الله على الحقيقة ليس بمخلوق ولا محدث وأنه متلو بألسنتنا مكتوب في مصاحفنا محفوظ في صدورنا وأنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض - يذكر للمحاسبي رأياً مستقلاً في هذه المسألة فيقول « وقالت طائفة منهم : كلام الله حروف وصوت وزعموا أنه لا يعرف كلامه إلا كذلك مع إقرارهم أنه صفة لله تعالى في ذاته غير مخلوق وهذا قول الحارث المحاسبي ومن المتأخرين ابن سالم » (٢) .

قد شرحنا مقالة المحاسبي في مسألة كلام الله وذكرنا أنه يقول بمقالة ابن كلاب ويذكر الأشعري «(٣) ان ابن كلاب يعلن أن كلام الله ليس بحروف ولا صوت ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير وأنه معنى واحد بالله » وكذلك ذكر ابن تيمية (٤) أن اتباع ابن كلاب اختلفوا في القديم الذي لا يتعلق بمشيئته وقدرته معنى قائم بذاته أو حروف وأصوات أزلية فهل يصدق قول الكلاباذي عن المحاسبي أنه القائل عن كلام الله انه صفة ذاتية وأنه غير مخلوق إلا أنه حروف وأصوات أزلية قديمة مخالفة لأصوات المخلوقين . وبذلك يكون المحاسبي من أتباع ابن كلاب القائلين بأن كلامه حروف وأصوات أزلية قديمة بخلاف القائلين انه معنى قائم بذاته كالأشعري مثلا. على أننا نعجب لقول الكلاباذي ان ابن سالم يقول بمقالة الحارث المحاسبي. والمحاسبي لا يخرج في مقالته عما يقول به أهل السنّة والجماعة ولم يؤثر عن.

---

١ - ابن تيمية : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول جـ ٢ ص ٦ - ٧ .
٢ - الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٩ .
٣ - الأشعري مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٢٣٣ - طبعة القاهرة ١٣٧٤ هـ .
٤ - ابن تيمية : منهاج السنة جـ ٢ ص ٤٥ .

المحاسبي القول بأن كلام الله حروف وأصوات إلاّ إذا كان ذلك قول ابن سالم ينسبه الكلاباذي إلى المحاسبي . قد أحاط المحاسبي علماً بكل أقوال الفرق واختار قول أهل السلف عن إيمان واقتناع فيقول في باب منازل أهل الرعاية لحقوق الله « . . . وإلى القدر بتنزيه الله عز وجل وإلى رأي جهم بنفي التشبيه وإلى التشبيه بنفي رأي جهم وإلى الاعتزال بتثبيت الوعيد وإلى الخروج بالسيف بالغضب لله عز وجل وإلى الأرجاء بتعظيم الأقدار وتنزيه الإيمان من النقصان » (١) المحاسبي يشير هنا إلى رأي القدرية في تنزيه الله عن الاتصاف بالصفات ورأي جهم مؤسس فرقة الجهمية وهو ينفي مشابهة الله للمخلوقين ورأي المشبهة الذين يشبهون الله بخلقه ويشير إلى فكرة المعتزلة في الوعد والوعيد وهو الأصل الثالث من أصولهم الخمسة فالمعتزلة تجعل الإرادة الإنسانية مستقلة عن الإرادة الإلهية وأن ما يناله الإنسان من ثواب على طاعة قد فعلها أو ذنب ارتكبه إنما هو خاضع عندهم للإرادة الإنسانية وفعل العبد. ويشير كذلك إلى رأي الخوارج في الخروج بالسيف على الحكّام بحجة أن الحكم لله وليس للرجال وهو المبدأ الذي وضعوه للخروج على الإمام علي بن أبي طالب ورأي المرجئة التي ترجىء أمر مرتكب الكبيرة إلى الله ولا ترى العمل جزءاً من الإيمان ولذلك لا يزيد الإيمان عندهم ولا ينقص . المحاسبي يريد بذكره لآراء الفرق هذه أنه لا يقول بمقالاتهم وأنه لا يرتضي بغير مقالة السلف مذهباً وينقل إلينا السبكي بعض عبارات وتفاسير المحاسبي للعقل فيقول « هو نور الغريزة مع التجارب يزيد ويقوى بالعلم والحلم » (٤) . وفي نص آخر يذكر السبكي رأياً للمحاسبي عن العقل لا يختلف عن الرأي الأول فيقول « لكل شيء جوهر وجوهر الإنسان العقل وجوهر العقل الصبر والعمل بحركات القلوب في مطالعات الغيوب أشرف

---

١ – المحاسبي : الرعاية لحقوق الله ص ٨١ .

٢ – السبكي : طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٤١ وطبقات الصوفية للسلمي ص ٥٩ .

من العمل بحركات الجوارح »(١) ويذكر السبكي أن إمام الحرمين يتكلم عن مقالة المحاسبي في العقل في كتابه « البرهان في أصول الفقه » وأن الجويني ارتضى مقالة المحاسبي في العقل في كتابه « البرهان في أصول الفقه » ولكنه لا يرضاها ولا يستحسنها في كتابه « الشامل في أصول الدين». وسنعرض في كلامنا عن الجويني لما جاء في كتابه الشامل. أما المحاسبي — فيما نقله السبكي عنه — يرى أن العقل نور وجوهر ولا يعني بالنور ما يعنيه فلاسفة الثنوية من أن الخير من النور والشر من الظلمة ولا يعني المحاسبي بالجوهر ما يعنيه الفلاسفة من أنه القائم بذاته والذي يقوم به غيره وإنما يعني به أنه أسمى ما في الإنسان وإن كان يفضّل عليه البصيرة ويرى أن جوهر العقل الصبر ويعني به الإيمان بمر القضاء والصبر على البلاء أي اختبار النفس وهو هنا يخضع العقل للبصيرة لأن العلم عنده هو علم الخوف من عذاب الآخرة ورجاء المغفرة وأن الزهد في الدنيا من أجل الآخرة راحة من العناء والجويني يرى أن المحاسبي في اعتباره العقل غريزة يتأتى بها إدراك العلوم لم يجعل العقل هو العلم كما فعل الأشعري بعد ذلك وقد وجد الجويني في العقل سبيلاً لمعرفة العلوم النظرية وقد كان القاضي أبو بكر الباقلاني يعتبره بعض العلوم الضرورية ولذلك كان الجويني في كتاب البرهان في أصول الفقه يقول بمقالة المحاسبي في العقل، أما في كتابه الشامل وقد جعله في علم الكلام ويبدو أنه متأخر عن كتاب البرهان فلا يأخذ بمقالة المحاسبي بل يميل إلى مقالة الأشعري وتلميذه الباقلاني وهما شيخا الجويني.

أما عن منحى المحاسبي في الاجتهاد فهو الرجوع إلى كتاب الله وسنّة رسوله وإجماع الأمة. والمحاسبي وإن كان يرى التشدد في معاملة أهل الأهواء والبدع إلاّ أنه في بعض المواضع من كتاب الرعاية يتخلى عن هذا التشدد ويقول برأي أهل السنّة لا نكفّر أحداً من أهل القبلة ما دام الجميع يقولون بمعبود واحد فيقول « أن اهل البدع وإن كانوا ضلالاً فهم معتقدون للتوحيد » (٢) وهو

---

١ — السبكي : طبقات الشافعية ج ٢ ص ٤١ وطبقات الصوفية للسلمي ص ٥٩ .

٢ — المحاسبي : الرعاية لحقوق الله ص ٣٦٧ .

لا يقطع الرجاء في عفو الله عن الكافرين ويرى أن ذلك تفضل من الله ، فكما أنه يجوز أن يعذب الله المؤمن ويدخله النار جائز أن يتوب على الكافر وتكون التوبة من الله مناً وإحساناً. يعرض المحاسبي لرأيه في مسألة رؤية الله في الآخرة في كتابه « التوهم » ويكاد يكون الكتاب بأكمله في بحث هذه المسألة وإن كان لا يخلو من كلام عن الميزان والحوض والشفاعة والصراط المستقيم . المحاسبي في إثبات الرؤية يذكر حديثاً بإسناده عن ابن مسعود يقول « ما منكم من أحد إلا سيسائله رب العالمين ليس بينه وبينه ترجمان ولا حجاب » وحديثاً يقول « ما منكم من أحد الا سيخلو الله عز وجل به كما يخلو أحدكم بالقمر ليلة البدر » (١) ويؤكد المحاسبي رؤية الله في الآخرة للأولياء والمؤمنين في قوله « ونظرت إلى حجب الله وفرح فؤادك لمعرفتك أنك إذا دخلتها فإن لك فيها الزيادات والنظر إلى وجه ربك » (٢) ويرى المحاسبي أن رؤية الله في الآخرة هي أسمى المقاصد وأشرف المنازل التي يتطلع إليها المؤمنون وفي ذلك رد صريح وبليغ على المعتزلة في إنكارهم رؤية الله في الآخرة ، ولا يخوض المحاسبي في كيفية الرؤية فهو يثبتها بلا كيف ويجيز السماع في الآخرة وأنه يعقب الرؤية مباشرة ولا يتحدث – كما فعل السلف – عن كيفية سماع المؤمنين لكلام الله في الآخرة . وتمشياً مع مذهبه في التنزيه عن التشبيه والإثبات عن التعطيل يثبت لله صفات الفعل وصفات الذات ولم يخرج في كل آرائه عن كتاب الله وسنّة رسوله فهو يؤكد الإرادة المطلقة والمشيئة الحرة التي لا تقف أمامها إرادة الإنسان وقدرته ، ولم ينكر المحاسبي على الله حكمته في كل ما صنع وأبدع وعدله في كل ما شاء وتصرف . وهو يؤمن بالصفات الخبرية كما جاء بها الشرع لا يحاول التأويل ولا يخوض في المعنى بل يلتزم منهج السلف ولذلك نقرر أننا لا زلنا بحاجة إلى جمع شتات الشذرات التي وصلت إلينا عن

---

١ – المحاسبي : التوهم ص ١٩ – ٢٠ نشرة أرثر جون أربري – طبعة القاهرة ١٣٥٧ هـ .

٢ – نفس المصدر ص ٣٧ .

المدرسة الكلابية لنوضح أصالة هذه المدرسة وكيف قامت بالدفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة وصمدت لكل التيارات المخالفة ونؤكد أننا في عرض آراء المحاسبي أهملنا النواحي الصوفية وهي الغالبة عنده وكان جل اهتمامنا بآرائه الكلامية التي حاولنا انتزاعها من آرائه في الفقه، وهي محاولة صعبة لأن فصل المحاسبي الصوفي عن المحاسبي المتكلم لا يعطينا صورة كاملة عن كل آرائه وما ذكرناه إنما هو لماحات تشير إلى المذهب ولا تشرحه .



الفصل الثاني

النزاع بين أهل الحديث وبين الجهمية والمدبرية الأوائل


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قلنا إن لفظ السنّة قد يكون بمعنى الحديث وإن أهل السنّة يؤمنون بصحيح الحديث ويقرّونه من غير بحث دقيق في المعاني أو تأويل كثير ولذلك نستطيع أن نقول إن أهل السنّة هم أهل الحديث بل يرى الشهرستاني وابن تيمية أن أهل السنّة هم أهل الحديث وأهل الرأي بالعراق من أتباع أبي حنيفة، وقد كان الحديث باباً وجدت فيه فرق التشبيه والتجسيم والحشو المنفذ إلى تشويه معالم الإسلام الحقيقية ولكن أهل السنة وقفوا بالمرصاد لكل هؤلاء وجادلوهم حتى يخلص مذهبهم من شوائب التشبيه والحشو والتجسيم وسنرى أن الأشعرية هي التي تمثل مذهب أهل السنّة والجماعة في صورته الخالصة النقية . يذكر الملطي ٣٧٧ هـ أن المتشابهات القرآنية كانت موضع الشك من الفرق الدخيلة على الإسلام فظنوا أن في القرآن تناقضاً لأنه ورد فيه آيات محكمة وأخرى متشابهة ولذلك نعرض في هذا الفصل للنزاع بين أهل الحديث وبين الجهمية والقدرية الأوائل ويدخل في هذا رد أهل الحديث على سائر الفرق الأخرى من المشبهة والمجسمة والحشوية . يرى ابن خلدون أن بدعة التشبيه والتجسيم بل والاعتزال نشأت من النظر في الآيات المتشابهة، بل نشأة علم الكلام في نظره تعود إلى الآيات المتشابهة، بل يعتبر هذه المسألة بالذات وهي النظر في المتشابهات السبب الرئيسي في كل ما حدث من الجدل والخصام بين الفرق فيقول « عرض خلاف في تفاصيل العقائد أكثر مثارها من الآي المتشابهة فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل وزيادة إلى النقل فحدث بذلك علم الكلام »(١). ويرى

---

١ — ابن خلدون ، مقدمة كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ٤٦٣ .

ابن خلدون أنه ورد في الكتاب آيات صريحة في بابها وجب الإيمان بها وتفسيرها على ظاهرها وهي الآيات المحكمة ثم وردت آيات أخرى قليلة توهم التشبيه فوجب القضاء بأنها من كلام الله دون التعرض لمعناها ببحث أو تأويل وهذا هو منهج السلف. ويذكر ابن خلدون أنبدعة التشبيه والتجسيم بل والاعتزال قديمة حدثت في عهد السلف وقاوموها فيقول « وشذ لعصرهم مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات وتوغلوا في التشبيه ففريق أشبهوا في الذات باعتقاد اليد والقدم والوجه عملاً بظواهر وردت بذلك فوقعوا في التجسيم الصريح ومخالفة آي التنزيه المطلق وفريق منهم ذهبوا إلى التشبيه في الصفات كإثبات الجهة والاستواء والنزول والصوت والحرف وآل قولهم إلى التجسيم » (١) . فابن خلدون يرى أن المشبهة الذين شبهوا الله بصفات المخلوقين وأجروا عليه صفات الجسم اتبعوا في الآيات المتشابهة ما يجب في الآيات المحكمة فأجروا الآيات المتشابهة على ظاهرها فأدى بهم هذا المنهج الذي لم يفرّقوا فيه بين المحكم والمتشابه إلى التجسيم وكذلك يذهب الشهرستاني إلى أن بدعة التشبيه نشأت من البحث في الآيات المتشابهة فيقرر أن السلف من أصحاب الحديث لما رأوا توغل المعتزلة في التأويل ومخالفة المنهج الذي اتبعه الصحابة والتابعون ونصرهم جماعة من بني أمية ومن بني العباس على قولهم بالقدر ونفي الصفات وخلق القرآن تحيزوا فيقرر الشهرستاني أن مذهب أهل السنّة والجماعة في المتشابهات القرآنية وأخبار النبي هو الإيمان والإقرار بها كما جاءت، ولكن جماعة من غلاة الشيعة كالمشاميين : هشام بن الحكم الرافضي وهشام بن سالم الجواليقي صرحوا بالتشبيه وكذلك فعل حشوية أهل الحديث الأوائل مثل مضر (٢) وكهمس (٣)

---

١ – نفس المصدر ص ٤٦٤ .

٢ – مضر بن محمد خالد بن الوليد أبو محمد الضبي الأسدي الكوفي .

٣ – كهمس بن الحسن أبو عبد الله البصري توفي سنة ١٤٩ هـ .

وأحمد المجيمي(١) ورقبة بن مصقلة (٢) ولكن ما هو المراد بالحشو والتشبيه والتجسيم؟ الحشو اصطلاح يطلق على جماعة من كبار الفرق الإسلامية شبهوا الله بالمخلوقات ومثّلوه بالحادثات فالحشوية إذن قوم تمسكو بالظواهر فذهبوا إلى التجسيم ويرى السبكي أن الحشوية يجرون آيات الله على ظاهرها ويعتقدون أن الظاهر هو المراد وقيل انهم سموا بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري فوجدهم يتكلمون كلاماً رديئاً فقال ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة وقيل انهم سموا بذلك لأنهم لا يرون البحث في آيات الصفات التي لا يتعذر إجراؤها على ظاهرها بل يؤمنون بما أراد الله مع الجزم بأن الظاهر غير مراد ويفوضون التأويل إلى الله وإطلاق الحشو بهذا المعنى غير مستحسن لأن السلف يفوضون التأويل إلى الله ويسلمون بما جاء به النص وينزهون الله عن كل تشبيه، أما المجسمة فهم الذين يجعلون الله جسماً من الأجسام تجري عليه سائر أوصاف الجسم، والتشبيه يراد بهتشبيه الله بمخلوقاته ومن ذلك نرى أن الاصطلاحات الثلاثة تكاد تكون بمعنى واحد وأن الحشو والتشبيه أدى في النهاية إلى التجسيم. وإذا كان التشبيه قد وجد عند الشيعة فكيف حدث الحشو عند أهل الحديث وقد كانت دوائر الشيعة مغلقة وينشرون عقائدهم في السر حتى لا ينالهم غضب الحكام ويقولون بالتقية فيظهرون غير ما يبطنون ولذلك كان من السهل عليهم حشو الحديث بما يوافق أهواءهم ولذلك جعلوا التشيع ستاراً لتحقيق أغراضهم لتشويه معالم الإسلام. وقد اتخذ التشيع مذهباً أصحاب الديانات الذين دخلوا في الإسلام كرهاً من أمثال الصابئة واليهود والنصارى فيقول الكوثري في تعليقه على كتاب الاسفراييني « التبصير في الدين » ان هؤلاء الأعداء « اتخذوا التلفع بالتشيع وسيلة لحشد حشود وتأليف جمعيات سرية وجعلوا التشيع ستاراً لما يريدون أن يبثوه بين الأمة من الرذيلة. وقد تمكن كثير منهم من مخادعة الجمهور بدعوى النسب الطاهر عن آباء مستورين كذباً وزوراً متذرعين لذلك باختفاء

---

١ – أحمد بن عطاء المجيمي البصري – ميزان الاعتدال للذهبي ج١ ص١١٩ – طبعة القاهرة ١٣٨٢ .
٢ – رقبة بن مصقلة ذكره الأشعري في مقالات الإسلاميين على أنه من الحشوية .

كثير من السادات في الفتن خوفاً من شرور الجبابرة » (١) . أما كيف حدث الحشو عند أهل الحديث فيرى الدكتور النشار (٢) أن الحديث كان معتركاً متلاحماً وبحراً خضماً لا يعرف السالك فيه موطن الأمان ولذلك قام أهل الحديث بمجهود رائع في فحص الأحاديث وتوضيح الصادق والكاذب منها عن طريق الرواية وفيها السند وعن طريق الدراية وفيها النقد الباطني للنصوص ولذلك أنشأوا علم مصطلح الحديث، بل وينسب الدكتور النشار كثرة الأحاديث الموضوعة إلى اليهود وهو في هذا الرأي يتابع الشهرستاني في قوله « وضع كثير من اليهود الذين اعتنقوا الإسلام أحاديث متعددة في مسائل التجسيم والتشويه وهي كلها مستمدة من التوراة »(٣) بل والحشوية أخذوا بكثير من الإسرائيليات. ولذلك يرى الكوثري أن اليهود والنصارى والمجوس مسؤولون عن هذا الحشو الهائل الذي قاومه أهل السنّة والجماعة ولكننا نرى أن هذه البذور كانت منذ أيام الجاهلية وليست في عصر التابعين وحدهم كما يذكر الكوثري في قوله « ان عدة من أحبار اليهود ورهبان النصارى وموابذة المجوس أظهروا الإسلام في عهد الراشدين ثم أخذوا بعدهم في بث ما عندهم من الأساطير » (٤) ودليلنا على ذلك قول مطهر بن طاهر المقدسي في البدء والتاريخ عند الكلام على شرائع أهل الجاهلية « كان فيهم من كل ملة ودين ، وكانت الزندقة والتعطيل في قريش والمزدكية والمجوسية في تميم ، واليهودية والنصرانية في غسان ، والشرك وعبادة الأوثان في سائرهم » (٥) وينقل إلينا المقدسي قول هشام بن الحكم الرافضي في التجسيم فيقول « ان الله جسم طويل عريض نور من الأنوار له قدر من الأقدار مصمت ليس مجوفاً ولا متخلخلاً كأنه سبيكة

---

١ - الإسفراييني : التبصير في الدين ص ١٨٥ - تعليق الكوثري .
٢ - النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ ١ ص ٢٠٦ .
٣ - الشهرستاني : الملل والنحل ص ١١٧ جـ ١ .
٤ - الكوثري : مقدمة تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ص ١٠ .
٥ - المقدسي : البدء والتاريخ جـ ٤ ص ٣١ . طبعة الخانجي عن طبعة باريس ١٩٠٧ .

تتلألأ من جميع جهاتها » (١) ويذكر البغدادي (٢) قوله في معبوده أنه سبعة أشبار بشبر نفسه وأنه جسم ذو حد ونهاية وأنه طويل عريض عميق وذو لون وطعم ورائحة ، أما هشام بن سالم الجواليقي فقد أفرط في التشبيه والتجسيم لأنه زعم أن معبوده على صورة الإنسان وأن نصفه الأعلى مجوف ونصفه الأسفل مصمت وأن له وفرة سوداء . وداود الجواربي من المشبهة المجسمة وصف معبوده بجميع أعضاء الإنسان إلاّ الفرج واللحية .

ويرى المقدسي أن مقاتل بن سليمان يقول بمقالة هشام بن الحكم في التجسيم وقد اختلف مؤرخو الطبقات في أمر مقاتل فيذكره ابن النديم ضمن الزيدية إحدى فرق الشيعة والمسماة بالشيعة المعتدلة فيقول «من الزيدية والمحدثين والقراء وتوفي . . . وله من الكتب : كتاب التفسير وكتاب الرد على القدرية وكتاب الآيات والمتشابهات »(٣) . المعروف إن مقاتلاً هذا توفي سنة خمسين ومائة وهي السنة التي توفي فيها الإمام أبو حنيفة ويجعل الأشعري ــ مقاتلاً ــ من المشبهة وإن كان يذكره مع المرجئة فيقول « اختلف المرجئة في التوحيد وقال قائلون منهم بالتشبيه فهم ثلاث فرق الأولى منهم أصحاب مقاتل بن سليمان(٤) ويبين الأشعري تجسيم مقاتل في قوله « إن الله جسم وإنه على صورة الإنسان من لحم وعظم ودم وشعر له جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين مصمت وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره » (٥) هذا كلام صريح وقاطع في التجسيم وتشبيه الله بالمخلوقين ووصفه بصفاتهم المادية والجسمانية ثم يعود الأشعري فيذكره مع داود الجواربي المجسم الشيعي الذي أخذ التجسيم عن هشام بن سالم الجواليقي ويقول عنه المقدسي « أما المقاتلة فهم أصحاب

---

١ ــ نفس المصدر جـ ٥ ص ١٤٠ .

٢ ــ البغدادي الفرق بين الفرق ص ٣١٦ .

٣ ــ ابن النديم : الفهرست ص ٢٥٣ ــ ٢٥٤ .

٤ ــ الأشعري : مقالات الإسلاميين الجزء الأول ص ٢١٤ .

٥ ــ نفس المصدر ــ نفس الصفحة .

مقاتل بن سليمان زعم ان الله جسم من الأجسام من لحم ودم وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه » (١) أما الذهبي تلميذ ابن تيمية فينصف مقاتلاً كما فعل ابن تيمية فيجعله مفسراً من الثقات فيقول « مقاتل بن سليمان البلخي المفسر المشهور توفي سنة ١٥٠ هـ وقيل : قبل ذلك » (٢) أما ابن تيمية فيبرىء مقاتلاً من مقالة داود الجواربي في التجسيم وإن كان لا يجعله ثقة في الحديث فيقول مقاتل ابن سليمان وإن لم يكن مما يحتج به في الحديث بخلاف مقاتل بن حيان فإنه ثقة لكن لا ريب في علمه بالتفسير وغيره واطلاعه » (٣) يبدو أن الذي دفع ابن تيمية إلى هذا القول ما أثر عن الإمام الشافعي « من أراد التفسير فهو عيال على مقاتل ومن أراد الفقه فهو عيال على أبي حنيفة » (٤) على أن ابن تيمية يخلط أحياناً بين مقاتل بن سليمان المجسم ومقاتل بن حيان المفسر الذي ترجم له الذهبي بقوله « هو أبو سطام النبطي البلخي الخراساني الخراز أحد الأعلام روى عن الضحاك ومجاهد وعكرمة والشعبي وروى عنه ابن المبارك، كان عابداً كبير القدر صاحب سنة وصدق » (٥) وقد ترجم الذهبي لمقاتل بن سليمان وذكر عبارة الشافعي التي نقلها ابن تيمية وأضاف في ترجمته قول أبي حنيفة في مقاتل انه أفرط في الإثبات حتى جعله مثل خلقه وأخذ الذهبي يحكي روايات أهل السنّة عن مقاتل وكذبه في الحديث وقد اعترف ابن تيمية بحيرته في أمر مقاتل في قوله، وأما مقاتل فالله أعلم بحقيقة حاله » (٦) أما الشهرستاني فيذكر مقاتلاً على أنه من أصحاب الحديث ويجعله صنواً لمالك بن أنس ويرى أن المنهج الذي سلكه الاثنان في تفسير الآيات المتشابهة إنما هو مسلك السلف في البعد عن التشبيه

---

١ — المقدسي : البدء والتاريخ جـ ٥ ص ١٤١ .

٢ — الذهبي : ميزان الاعتدال جـ ٣ ص ١٧٣ .

٣ — ابن تيمية : منهاج السنة . ص ٢٥٩ .

٤ — نفس المصدر نفس الصفحة .

٥ — الذهبي : ميزان الاعتدال في نقض الرجال جـ ٣ ص ١٨١ .

٦ — ابن تيمية : منهاج السنة جـ ١ ص ٢٥٩ .

وترك التأويل وتفويض المعنى إلى الله، فيقول «أحمد بن حنبل وداود بن علي الأصبهاني وجماعة من أئمة السلف جروا على منهاج السلف المتقدمين مثل مالك بن أنس ومقاتل بن سليمان » (١) . إذن نستطيع القول ان مقاتلاً جمع بين الارجاء والتشبيه والتجسيم ولم يكن من أهل السلف كما ذكر الشهرستاني وما دمنا عرضنا لمقالة حشوية الشيعة في التجسيم فإن كل كتب الفرق والمقالات تصل بين مشبهة الحديث ومشبهة الشيعة على اعتبار أن الفرقتين أخذتا التشبيه عن اليهود حين نسبوا إلى الله الولد وقالوا عزير ابن الله وأثبتوا له المكان والحد والنهاية والمجيء والذهاب تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، فنجد عند الإيجي أنه يربط معتقد حشوية أهل الحديث بمعتقد المشبهة من غلاة الشيعة فيقول شبهوا الله بالمخلوقات ، وإن اختلفوا في الطريقة فمنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمي قالوا : هو جسم من لحم ودم وله الأعضاء حتى قال بعضهم اعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما وراءه». ويشرح الشهرستاني معتقد حشوية أهل الحديث بقوله: حكي عن مضر وكهمس وأحمد الهجيمي أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة وأن المخلصين من المسلمين يعاينونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا من الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض ، وقد أخذ الشهرستاني (٢) هذا القول عن الأشعري ونقله في كتابه الملل والنحل . ويذكر الأشعري رقبة بن مصقلة مع مضر وكهمس والهجيمي وأنه القائل « رأيت رب العزة في النوم » (٣) أما بقية عقائد هؤلاء الحشوية وقد ذكرها الشهرستاني (٤) — أنهم أجروا آيات الاستواء واليدين والجنب والمجيء والإتيان والفوقية وغير ذلك على ظاهرها وأنهم قبلوا الأحاديث الضعيفة الملأى بالإسرائيليات التي وضعها اليهود لتحقيق أغراضهم الخاصة وقالوا بقدم كلام

---

١ — الشهرستاني : الملل والنحل جـ ١ ص ١٣٧ .

٢ — الشهرستاني : الملل والنحل جـ ١ ص ١٣٩ .

٣ — الأشعري : مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٦٣ .

٤ — الشهرستاني : الملل والنحل جـ ١ ص ١٤١ .

الله حروفه وكلماته وأصواته ورقومه ـ ويذكر الأشعري»(١) أنهم أجازوا رؤية الله في الدنيا وأنهم يصافحونه ويلمسونه وأن رؤيته في الدنيا والآخرة جائزة للمخلصين المجتهدين. إذن كلامهم في التشبيه ينتهي إلى نتيجة حتمية وهي القول بالحلول والاتحاد ولذلك نقرر أن مذاهب التشبيه في العالم الإسلامي هي التي مهدت الطريق لنظريات الوحدة والاتحاد الدخيلة على الإسلام ويذكر الشهرستاني أن من المشبهة من يقول بالحلول وأن فرقة الحلمانية نسبة إلى أبي حلمان الدمشقي إنما هي فرقة حلولية، ولذلك يقول الشهرستاني: ومن المشبهة من مال إلى مذهب الحلولية وقال يجوز أن يظهر الباري تعالى بصورة شخص كما كان جبريل عليه السلام ينزل في صورة أعرابي وقد تمثل لمريم عليها السلام بشراً سوياً » (٢) ويترجم البغدادي لأبي حلمان الدمشقي بقوله « كان أصله من فارس ومنشؤه حلب وأظهر بدعته بدمشق فنسب لذلك إليها » (٣) ويذكر البغدادي أن أبا حلمان كان ينادي بحلول الله في الأشخاص الحسنة وكان هو وأصحابه إذا رأوا صورة حسنة سجدوا لها لتوهمهم أن الله قد حل فيها وكانوا يستدلون على جواز الحلول بقوله تعالى للملائكة في آدم « فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » (٤) وكان أبو حلمان يزعم أن الله أمر الملائكة بالسجود لآدم لحلوله فيه ولقوله تعالى « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم (٥) ولم تكن الحلمانية وحدها فرقة حلولية بل جعل البغدادي الحلاجية نسبة إلى أبي المغيث بن منصور المعروف بالحلاج المقتول ٣٠٩ هـ ـ فرقة حلولية ـ لأن الحلاج يقول بالحلول وظهور الله في صورة الآكل الشارب فقد روي عنه أن العبد إذا صفت نفسه وتطهر ارتقى إلى مقام المقربين ثم لا يزال يصفو ويرتقي حتى يحل فيه روح الله الذي حل في عيسى عليه السلام . ومن القائلين

---

١ ـ الأشعري مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٢٦٣ .

٢ ـ الشهرستاني : الملل والنحل جـ١ ص ١٤٤ .

٣ ـ البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٢٤٥ .

٤ ـ سورة الحجر آية ٢٩ . ٥ ـ سورة التين آية ٢ .

بتجلي الله في الصور فرقة السالمية نسبة إلى أبي عبد الله بن سالم البصري المتوفى سنة ٢٩٧ هـ وقد انتهت السالمية إلى القول بالاتحاد وذلك بأن يدرك المريد ذاته متطابقة مع الانية الإلهية وتنسب السالمية أحياناً إلى أبي الحسن محمد بن أحمد ابن سالم البصري المتوفى ٣٥٠ هـ ولد أبي عبد الله .

وقد اعتنق أبو طالب المكي ٣٨٦ هـ صاحب قوت القلوب والمتصوف السني الذي كان له الفضل الأكبر في توجيه تصوف الإمام أبي حامد الغزالي وجهة سنية ــ آراء السالمية وبثّها في كتابه « قوت القلوب » ولما كانت أقوال مقاتل بن سليمان قد شغلت القرن الثاني الهجري فقد أخذها عنه في القرن الثالث أبو عاصم خشيش بن أصرم ٢٥٤ هـ وكتب كتابه الاستقامة ينصر فيه أقوال مقاتل ويرد على الجهمية وقد كانت فرقة الجهمية والمقاتلة تقف على طرفي نقيض . وفي القرن الرابع الهجري يذكر المقدسي (١) أن من المشبهة فرقة البربهارية نسبة إلى أبي بكر محمد بن الحسن بن كوثر بن علي البربهاري يجهرون بالتشبيه والمكان ويرون الحكم بالخاطر ويكفرون من خالفهم ويتمسكون بحديث المقام المحمود الذي قام به مقاتل بن سليمان متأثراً بالمزدكية في قولها ان الله جالس على كرسيه في العالم الآخر على هيئة جلوس الملك خسرو في العالم الأسفل وهذا الحديث هو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : إني لقائم المقام المحمود . قال : ذلك يوم ينزل الله عز وجل على كرسيه يئط كما يئط الرحل الجديد من تضايقه وهو كسعة ما بين السماء والأرض .

وواضح أن هذا الحديث من الأحاديث الموضوعة التي لا يعوّل عليها وإن كان الملطي يذكر في سنده ابن مسعود ، إلا أن الملطي سقط وهو لا يدري في الحشو والتشبيه وقد ملأ كتابه « التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع » بأقوال مقاتل ابن سليمان وأبي عاصم خشيش بن أصرم ومحمد بن عكاشة أحد الرواة الحشوية

---

١ ــ المقدسي : البدء والتاريخ جـ ٥ ص ١٥٠ .

ولذلك لا عبرة لمحاولة الملطي توثيق الحديث بذكر ابن مسعود في سنده ومن عقيدة البربهارية تجويز المكان على الله بل يجوزون القعود والجنب والجهة وهي كلها أمور مادية عليه تعالى ومن فرق التشبيه التي يحسبها الشهرستاني من الصفاتية فرقة الكرامية وهي أشد ضراوة في تجسيمها — تنسب إلى مؤسسها محمد بن كرام السجستاني ٢٥٥ هـ — دعا أتباعه إلى تجسيم معبوده وزعم أنه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي منها يلاقي عرشه (١) والشهرستاني وإن كان اعتبر ابن كرام من الصفاتية فإنه يعود فيذكر عنه أنه بدأ صفاتياً ثم غلا في إثبات الصفات فانتهى إلى التجسيم أجرى النص على ظاهره وأنكر التفصيل والتأويل وينقل البغدادي عن ابن كرام في كتابه « عذاب القبر » قوله في مسألة الاستواء « ان الله مماس لعرشه وان العرش مكان له » (٢) ولكن أتباع ابن كرام حاولوا التخفيف من التجسيم الذي نشره ابن كرام فأبدلوا المماسة بالملاقاة . فابن كرام يثبت الاستواء المادي على العرش وأن الباري يماس العرش لأنه لا حقيقة للباري عنده إلا أنه جسم وما عداه فعل فليس عنده ما يمنع من استقرار الجسم على العرش الذي هو مكان له ، ويقول ابن كرام بحلول الحوادث في ذات الله لأن الباري جسم وهو محل الحوادث التي تحدث فيه واختلفت الكرامية في جواز عدم الحوادث الحادثة في ذاته فأجاز بعضهم عدمها ولكن الأكثرية ترى بقاءها وأن ذاته لا تخلو في المستقبل عن حلول الحوادث فيه وقد فصّل البغدادي أقوال الكرامية في سائر مسائل العقيدة وكذلك آراءها في الفقه في كتابه « الفرق بين الفرق » ونشير هنا إلى ما ذكره الدكتور النشار(٣) من أن السلطان محمود ابن سبكتكين كان صديقاً لابن كرام — هذا القول لا يستقيم لأن السلطان محمود توفي سنة ٤٢١ هـ أي في القرن الخامس وابن كرام في القرن الثالث إلا إذا كان المراد أن السلطان محمود ينصر قول الكرامية ويؤيدهم وهذا ما تجمع

---

١ — البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٢٠٣ .

٢ — نفس المصدر ص ٢٠٤ .

٣ — النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ ١ ص ٦١٨ .

عليه الروايات . ونذكر أن ابن تيمية في كتابه « منهاج السنّة » أخذ يحلل ألفاظ التمثيل والتشبيه والجهة والجسم والجوهر لينفي اتصاف أهل السنّة والجماعة بواحدة منها وأن هذه الألفاظ لم ينطق بها كتاب ولا سنّة لا نفياً ولا إثباتاً وكذلك لم ينطق بذلك أحد من الصحابة والتابعين ولذلك يرى أن أهل السنّة بالمعنى الخاص « هم أهل الحديث والسنّة المحضة ولا يدخل في هذا المعنى إلاّ من يثبت الصفات لله تعالى ويقول القرآن غير مخلوق وأن الله يرى في الآخرة ويثبت القدر وغير ذلك من الأمور المعروفة عند أهل الحديث والسنّة » (١) أما الشهرستاني فيجعل أهل الحديث أهل الحجاز من أصحاب مالك والشافعي وسفيان الثوري ١٦١ هـ وأحمد بن حنبل وداود الأصبهاني ٢٧٠ هـ ويذكر الشهرستاني (٢) انهم سموا اصحاب الحديث لأنهم قاموا بتحصيل الحديث ونقل الأخبار وبناء الأحكام على النصوص ولا يرجعون إلى القياس إذا ما وجدوا خبراً أو أثراً وإنما يرجع إلى القياس أصحاب الرأي كمحمد بن الحسن الشيباني ١٨٩ هـ وزفر ١٥٨ هـ وأبي يوسف ١٨٢ هـ وهم تلامذة أبي حنيفة كانوا يقدّمون القياس على آحاد الأخبار فإذا كان التشبيه والحشو والتجسيم قد انتهى إلى نظريات الحلول والاتحاد ووحدة الوجود التي تظهر بوضوح عند محيي الدين بن عربي الصوفي المتوفى ٦٣٨ هـ فإن أهل السنّة والجماعة قد أوضحوا عقيدتهم بجلاء كما نجدها عند الاسفراييني في « التبصير في الدين » والإيجي في كتابه المواقف وابن تيمية في كتابه منهاج السنّة ، بل نجدها أكثر جلاء عند الإمام أبي الحسن الأشعري ، في كتابه « الإبانة في أصول الديانة » و « مقالات الإسلاميين » وقد عرضنا لهذه العقيدة باختصار كما وجدناها عند الاسفراييني ولذلك لا نعيدها وإنما نقرر هنا فقط أن أهل الحديث عانوا من الحشو والتجسيم والتشبيه الذي كان يجتذب العامة أكثر من التنزيه فيقبلون

---

١ - ابن تيمية : منهاج السنة جـ ١ ص ٢٠٤ .

٢ - الشهرستاني : الملل والنحل جـ ٢ ص ٤٥ .

الأحاديث الموضوعة لكونها تقرب صورة المعبود من الإنسان وتجسّمه له في صورة أقرب إلى فهمه وفعلاً كان أكثر الرعاع من أتباع الكرامية في خراسان والحنابلة في بغداد والحلمانية في دمشق والسالمية في البصرة . ولكي نصور ضراوة النزاع بين أهل الحديث وبين مخالفيهم من الفرق التي تعيش معهم نأخذ بعد عرضنا لمقالات المشبهة والمجسمة والحشوية ـ نأخذ فرقتي القدرية والجهمية كمثال يوضح عنف الجدال الذي دار بين المتنازعين وقد أخذنا هاتين الفرقتين بالذات لأن لفظ القدرية والجهمية سيصبح سمة للمعتزلة ولأن القدرية والجهمية الأوائل كانتا على طرفي نقيض ؛ إحداهما تقول بالجبر وهي الجهمية والأخرى تقول بالاختيار وحرية الإرادة الإنسانية وهي القدرية وسنرى أن مفهوم هذين اللفظين سيختلف عما كان عليه بحيث يأخذان معنى واحداً يطلق على المعتزلة دون غيرها من الفرق .

الجهمية نسبة إلى جهم بن صفوان ظهر بترمذ وقتله سالم بن أحوز المازني بمرو في آخر ملك بني أمية وقد كان جبرياً بحيث ان الإيجي وهو يتكلم عن فرق الجبرية يرى أن هناك من يسند فعل العبد إلى الله ويشرح قولهم « لا قدرة للعبد أصلاً والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه وعلمه حادث لا في محل ولا يتصف بما يوصف به غيره كالعلم والقدرة والجنة والنار تفنيان ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وإيجاب المعرفة بالعقل » (١) الجهم ينفي قدرة العبد وينسب الفعل للرب ويقول بحدوث علمه تعالى وبفناء الجنة والنار . والإيجي يذكر أن الجهمية وافقت المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وأن العقل هو مصدر معرفة الله لا الشرع والصحيح أن المعتزلة هي التي وافقت الجهمية في هذه الأقوال وأخذتها عنها فالبغدادي (٢) يذكر أن الجهمية أتباع الجهم بن

---

١ ـ الإيجي : المواقف ص ٤٢٨ .

٢ ـ البغدادي : أصول الدين ص ٣٣٣ .

صفوان الذي يزعم أن العباد مضطرون إلى أنواع تصرفهم كما تضطر الريح إلى حركتها ولم يثبت للعبد كسباً ولا استطاعة وقال بفناء الجنة والنار وبحدوث علم الله وذكر أنه قتل لأجل قوله بحدوث علم الله تعالى لأن هذا القول يوجب أن لا يكون الله عالماً قبل حدوث علمه. ولكي نفهم معتقد الجهمية فهما صحيحاً وكيف أنها كانت تقف من القدرية بالمرصاد نعرض لآراء القدرية لأنها أسبق في الظهور على الجهمية فالاسفراييني (١) يذكر أن بدعة القدرية حدثت في أواخر عهد الصحابة وقد اشتهر أن أول من أحدث القول بالقدر معبد بن خالد الجهني اختلفوا في اسم أبيه — رأى من يتعلل في المعصية بالقدر فأراد أن يرد عليه وأخطأ الطريق وقال « لا قدر والأمر أنف » وكانت البصرة في هذا الوقت تحت حكم الأمويين ويذكر الدكتور النشار ما ساد هذا العصر من التحلل والفساد بقوله « كان الناس في هذا العهد أكثر فساداً تحللوا من كثير من التكاليف وشاعت الفكرة أنه قدّر علينا ولا محيص » (٢) .

يذكر الكوثري أن معبداً الجهني أخرج له ابن ماجة وأن الحجاج بن يوسف الثقفي عامل الأمويين على العراق قتله بعد سنة ثمانين لخروجه مع محمد بن الأشعث وعلى ذلك لم يكن قتله إلاّ لخروجه على الحكم الأموي . وعن معبد الجهني أخذ غيلان الدمشقي — اختلفوا في اسم أبيه — فيذكره الكوثري غيلان بن مسلم القبطي ويذكره الكاتب الدمشقي الحديث جمال الدين القاسمي (٣) « غيلان بن أبي غيلان الدمشقي » وهو مولى عثمان بن عفان وكانت داره بدمشق في ربض باب الفراديس شرقي دمشق وحكى ابن عساكر أن عمر بن عبد العزيز كان قد لام غيلان على رأيه فكف عن ذلك حتى مات عمر فلما مات سال غيلان في القدر سيل الماء ويقول الأوزاعي الفقيه ١٢٧ هـ « قدم

---

١ — الإسفراييني : التبصير في الدين ص ٢٨ — ٢٩ .

٢ — النشار : نشأة الفكر الفلسفي ج ١ ص ٣٠٦ .

٣ — القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٥٥ — ٥٦ .

علينا غيلان القدري في خلافة هشام بن عبد الملك فتكلم غيلان وكان رجلاً مفوهاً ثم أكثر الناس الوقيعة فيه والسعاية بسبب رأيه في القدر وأحفظوا هشام ابن عبد الملك عليه فأمر بقطع يديه ورجليه وقتله وصلبه » (١) . يذكر الأشعري غيلان الدمشقي على أنه من المرجئة فيقول « الغيلانية هم أصحاب غيلان يزعمون أن الإيمان المعرفة الثانية بالله وهي الناشئة عن النظر والاستدلال والمحبة والخضوع والإقرار بما جاء به الرسول ذلك أن المعرفة الأولى عنده اضطرار لذلك لم يجعلها من الإيمان » (٢) . وكذلك يذكر الأشعري رأياً لغيلان في مسألة اختلاف المرجئة في فجار أهل القبلة فيقول « جائز أن يعذبهم الله وجائز أن يعفو عنهم وجائز ألاّ يخلدهم فإن عذب أحداً عذب من ارتكب مثل ما ارتكبه وكذلك ان خلده ، وإن عفا عن أحد عفا عن كل من كان مثله » هذا الكلام صريح في ارجاء أمر مرتكب الكبيرة إلى الله وهذا الرأي يظهر منه أن غيلان كان يجمع بين القدر والارجاء ويحكي الأشعري مقال غيلان في الإيمان وقد حكاه الدكتور النشار نقلاً عن البغدادي في كتابه « الفرق بين الفرق » ويتكلم ابن تيمية عن أصل مقالة القدرية ويذكر أن عبد الله بن عمر تبرأ منهم لأنه قد ورد عن ابن تيمية في كلامه عن الحشوية أن عبد الله ابن عمر حشوي فيقول ابن تيمية « لفظ الحشوية ليس فيه ما يدل على شخص معين أو مقالة معينة فلا يدرى من هم هؤلاء وقيل إن أول من تكلم بهذا اللفظ عمرو بن عبيد فقد كان عبد الله بن عمر حشوياً » (٣) وفي موضع آخر يقول ابن تيمية عن عبد الله بن عمر « أخبر أولئك أني بريء منهم وأنهم مني براء والذي يحلف به عبد الله بن عمر لو أن لأحدهم مثل أحد ذهباً فأنفقه ما قبله الله منه حتى يؤمن بالقدر » (٤) فابن تيمية في هذا النص يذكر أن عبد الله بن عمر

---

١ — نفس المصدر ص ٥٦ .

٢ — الأشعري : مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٢٠٠ .

٣ — ابن تيمية : منهاج السنة جـ١ ص ٢٤١ .

٤ — نفس المصدر ص ٢٤٤ .

يبرأ من القدرية لإنكارهم القول بالقدر وإذا كان ابنه يتبرأ من القدرية كان ضرورياً أن يتبرأ من الحشوية لأنه يسير على منهج السلف الصالح من التابعين مثل أبيه . ويشرح الدكتور (١) النشار سبب كراهية عبد الله بن عمر للقدرية أن قولهم دام بين دهماء الرواة من أهل البصرة قروناً وقد كان للقدرية تأثير بالغ في دوائر أهل الحديث » (٢) وقد أوضح القاسمي (٣) أثر القدرية البالغ في الحديث لدرجة أن البخاري ومسلم في صحيحيهما لم يريا مانعاً من الرواية عمن رموا بالقدر ونقل في ذلك قول السيوطي وأحمد بن حنبل وابن تيمية أن في القدرية خلقاً كثيراً من العلماء والعباد كتب عنهم وأخرج البخاري ومسلم لجماعة منهم وان لو تركنا الرواية على القدرية لتركنا أكثر أهل البصرة . يذكر الاسفراييني الجعد بن درهم مع معبد الجهني وغيلان الدمشقي ولم يكن ذلك إلاّ لأن الجعد كانمعاصراً لهما ولم يكن لأنه يقول بمقالتهما ولا لأنهما يقولان بمقالته لأن الجعد في الحقيقة من المجبرة وعنه أخذ الجهم بن صفوان مقالة الجبر فيقول ابن تيمية « انه في أواخر عصر التابعين من أوائل المائة الثانية حدثت بدعة الجهمية منكرة الصفات وكان أول من أظهر ذلك الجعد بن درهم فطلبه خالد ابن عبد الله القسري فضحى به بواسط فخطب الناس يوم النحر وقال أيها الناس ضحوا تقبل الله ضحاياكم فإني مضح بالجعد بن درهم ، إنه زعم أن الله تعالى لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلم موسى تكليماً تعالى الله عما يقول علوا كبيراً ثم نزل فذبحه ثم ظهر بهذا الذنب الجهم بن صفوان ودخلت فيه بعد ذلك المعتزلة » (٣) .

ابن تيمية يذكر أن الجعد أنكر قدم الكلام ولذلك كان مشهوراً أن أول من قال بخلق القرآن هو الجعد بن درهم ولم يكن قتل الجعد لأنه أنكر كلام

---

١ — النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ ١ ص ٣١٢ .
٢ — القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٥٨ .
٣ — ابن تيمية : منهاج السنة جـ ١ ص ٨٤ .

الله القديم كما جاء في النص ولكن يبدو أن قتله كان لسبب سياسي هو الخروج على الحكم الأموي وهذا السبب لم تذكره الروايات . كان الجعد أستاذاً لمروان ابن محمد آخر خلفاء بني أمية حتى قيل انه مروان بن محمد الجعدي ويبدو أن مروان غضب في أواخر حياته على الجعد فكان أن أمر عامله خالد القسري بقتله فذبحه يوم الأضحى . ابن النديم يذكر الجعد بن درهم على أنه كان مانوياً بل من رؤساء المانوية في دولة بني العباس علماً أن الجعد قتل أيام الأمويين وفي عهد هشام بن عبد الملك فيقول ابن النديم «كان الجعد بن درهم الذي ينسب إليه مروان بن محمد فيقال مروان الجعدي كان مؤدباً له ولولده فأدخله في الزندقة وقتل الجعد هشام بن عبد الملك في خلافته بعد أن أطال حبسه في يد خالد بن عبد الله القسري » (١) . هذا التناقض في القول يكفي وحده لنفي أن يكون الجعد مانوياً زنديقاً ويقدم إلينا الدكتور النشار نصاً رائعاً وجده في ابن كثير في كتابه الكامل وفي تاريخ ابن عساكر وهذا النص يوضح لنا نشأة التأويل العقلي في الفكر الفلسفي الإسلامي والنص يقول « انه كان يتردد على وهب بن منبه ١١٠ هـ وانه كلما راح يغتسل ويقول: اجمع للعقل وكان يسأل وهباً عن صفات الله عز وجل فقال له وهب يوماً ويلك يا جعد : أقصر المسألة عن ذلك اني لأظنك من الهالكين لو لم يخبرنا الله في كتابه أن له يداً ما قلنا ذلك وأن له عيناً ما قلنا ذلك وذكر الصفات من العلم والكلام وغير ذلك » (٢) . فالجعد إذن أراد أن يخضع الصفات الخبرية لحكم العقل وبالتالي الأحاديث الواردة عن رسول الله والتي ملئت حشواً بالإسرائيليات فهو يرى أن يجعل العقل الحكم الوحيد في المسألة ويمكننا أن نعتبر محاولة الجعد هذه بداية الحركة العقلية المسماة فيما بعد بحركة التأويل العقلي التي تظهر واضحة عند الجهم فقد أخذ الجهم عن الجعد مقالته في التعطيل أي نفي الصفات وسار

---

١ – ابن تيمية : منهاج السنة جـ١ ص ٨٤ .

٢ – ابن النديم : الفهرست ٤٧٢ .

في طريق التأويل العقلي ثم أخذت المعتزلة فيما بعد ومنذ عهد الخليفة العباسي المأمون ٢١٨ هـ بمقالة الجهمية . الجهم بن صفوان من أهل خراسان ينسب إلى سمرقند كان مولى لبني راسب من الأزد أخذ الكلام عن الجعد بن درهم وكان فصيحاً اتخذه الحارث بن سريج التميمي — أيام قيامه بخراسان — كاتباً له وكان يقص في بيت الحارث في عسكره ويخطب بدعوته وسيرته فيجذب الناس إليه وكان يحمل السلاح ويقاتل معه وكان صاحب مجادلات ومخاصمات في مسائل الكلام التي يدعو إليها وكان أكثر كلامه في الإلهيات ولم يكن لجهم نفاذ في علم الحديث والأثر فلم يكن له عناية برواية الحديث ولا تحمله وكان وأصحابه يلقبون أهل الحديث بالحشوية ومن هنا نفهم لماذا لجأ الجهم إلى منهج الجعد في التأويل العقلي فقد راعه الحشو الهائل الذي دخل في الحديث واهتمام المحدثين بالرواية وكما كان الجهم يلقب حملة الأثر بالحشوية وأتباعهم بالمقلدين نسبه السلف إلى التعطيل فقد كان يتأول آيات الصفات ويجنح إلى التنزيه البحث وينفي أن يكون لله صفات غير ذاته وأن يكون مرئياً في الآخرة وأن يتكلم حقيقة وأثبت خلق القرآن فيقول الشهرستاني « وكان السلف كلهم من أشد الرادين عليه ونسبته إلى التعطيل المحض » (١) ويشرح القاسمي رأي الجهم في التأويل العقلي بعد أن يرى أن جواز التأويل وعدمه إنما هو حكم شرعي يؤخذ كما تؤخذ سائر الأحكام أي أن المجتهد فيه مصيب وان أخطأ فلا يلزم تكفيره يقول « تأثير مذهب الجهمية في الأفكار إنما كان بتنزيهها إلى التأويل وسلوك منهج المجاز وكان هذا الباب موصداً قبلها لم يطرقه أحد ولم يخطر بباله » (٢) . وتذكر الروايات أن الذي دفع جهماً إلى طرق باب التأويل هو شيوع التجسيم على يد مقاتل بن سليمان فقد ذهب جهم إلى بلخ وقابل مقاتلاً بن سليمان ورأى أنه يملأ تفسيره بالأحاديث الواهية الضعيفة ولذلك

---

١ — الشهرستاني : الملل والنحل جـ ١ ص ١١١ — ١١٢ .

٢ — القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ١٣ .

يروى الذهبي (١) عن مقاتل أنه «كان يأخذ من اليهود والنصارى من علم القرآن الذي يوافقهم وكان يشبه الرب بالمخلوق وكان يكذب في الحديث» .

يبدو هذا النص متعارضاً مع ما ذكرناه قبلاً عن الذهبي في أنه أنصف مقاتلاً بن سليمان واعتبره مفسراً مشهوراً فالنص الذي يقول فيه الذهبي ان مقاتلاً يكذب في الحديث رأي الذهبي نفسه في مقاتل أما الرأي الآخر فهو رواية يحكيها الذهبي عن بعض العلماء في رأيهم عن مقاتل وقد ترجم الذهبي للجهم بن صفوان بقوله «أبو محرز السمرقندي المبتدع الضال رأس الجهمية ، هلك في زمان صغار التابعين وما علمته روى شيئاً، لكنه زرع شراً عظيماً»(٢)

وضع الجهم بن صفوان كتاباً عن مقاتل بن سليمان ينقد فيه آراء مقاتل في التجسيم ، لم يصلنا هذا الكتاب وقد حفظ لنا الملطي بعضاً من هذه المجادلات بين الجهم ومقاتل في كتابه «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع» ولا زالت أجزاء من تفسير مقاتل توجد في بعض الخزانات مما يقوم دليلاً قاطعاً على أن مقاتلاً كان مجسماً ومشبهاً ويشير ابن تيمية إلى استخدام الجهمية للعقل فيما يخالف النص ويهاجمهم هجوماً عنيفاً في هذه الناحية فيقول «وأصل قول الجهمية نفي الصفات بما يزعمونه من دعوى العقليات التي عارضوا بها النصوص إذا كان العقل الصحيح الذي يستحق أن تسمى قضاياه عقليات موافقاً للنصوص لا مخالفاً فهؤلاء ارتكبوا أربع عظائم أحدها ردهم لنصوص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والثاني ردهم ما يوافق ذلك من معقول العقلاء والثالث جعل ما خالف ذلك من أقوالهم المجملة أو الباطلة هي أصول الدين والرابع تكفيرهم أو تفسيقهم أو تخطئتهم من خالف هذه الأقوال المبتدعة المخالفة لصحيح المنقول وصريح المعقول» (١) معلوم أن السبب الذي من أجله هاجم ابن

---

١ — الذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال جـ ٣ ص ١٧٣ .

٢ — الذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال جـ ١ ص ٤٢٦ .

٣ — ابن تيمية : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول جـ ١ ص ١٦٦ .

تيمية الجهمية وهو تقديم الجهمية العقل على السمع هو نفسه السبب الذي حمل أهل الحديث على مهاجمة الجهمية لمغالاتهم في التأويل وابن تيمية يرى أنهم ارتكبوا بذلك أموراً أربعة غاية في الخطورة هي رد ما جاء به الشرع ومما يوافق العقل وجعل أقوالهم الباطلة أصولاً للدين وتكفير المخالفين لهذه الأقوال التي لا تتفق مع العقل أو النقل ويقول القاسمي في مهاجمة أهل الحديث للجهمية « من استقرأ كلام السلف في ذم الجهمية تبين له أن سببه شيئان : الأول شدة تمسك السلف بالظواهر وإعظام تأويلها بوجه ما ولو سوّغته اللغة بما فيها من المجاز كأنهم أشفقوا أن يفضي باب التأويل إلى التعطيل بل رأوه هو هو » (١) فالذي دفع أهل السلف إلى مهاجمة الجهمية هو المغالاة في التأويل وصرف اللفظ عن ظاهره وقد كان أهل الحديث يخشون أن يؤدي التأويل إلى التعطيل فلا يكون الباري متصفاً بصفاته الذاتية والفعلية ولذلك نرى السبكي يهاجم جهماً أعنف هجوم لكونه ترك الظواهر أي النصوص وغاص في المعاني أي بحث عن التفسير العقلي فيقول « اعلم أن جهماً غاص في المعاني بزعمه وأعرض عن الظواهر فسقط على أم رأسه وقامت عليه حجج الشرع ومنعته عن سبيل الحق أي منع » (٢) والسبكي عندما يتكلم عن كل الآراء التي قيلت في مسألة الإيمان نراه لا ينسى جهماً فيهاجمه بقوله « أما جهم فلا ندري ما مذهبه ونحن على قطع أنه رجل مبتدع وليس جهم ممن يعتد بقوله فإنه رجل ولاّج خرّاج هجّام على خرق حجاب الهيبة بعيد عن غور الشريعة » (٣) قد أخذ القاسمي على السبكي تعصبه في هجومه العنيف على الجهم فهو يعترف أنه لا يعرف مذهب الجهم في الإيمان ثم يأخذ في مهاجمته بهذا العنف البالغ القسوة . أما أسس المسائل التي اختلفت فيها الجهمية مع أهل الحديث فهي أن الجهمية

---

١ — القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٢٤ .

٢ — السبكي : طبقات الشافعية جـ ١ ص ٤٣ — ٤٥ .

٣ — » » » » » » »

مجبرة تقول بالجبر وأن الإنسان مجبر في أفعاله تنسب إليه الأفعال كما تنسب إلى سائر الجمادات وتذهب إلى أنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلاّ الله وحده والفعل ينسب إلى الإنسان على سبيل المجاز كما يقال تحركت الشجرة وزالت الشمس ودار الفلك فالعباد عند الجهمية مضطرون لا استطاعة لهم بحال ولذلك يقول الأشعري « هذا القول خلاف ما تجده العقلاء في أنفسهم لأن كل من رجع إلى نفسه يفرق بين كل حركة ضرورية كحركة المرتعش وحركة المختار ومن أنكر هذه التفرقة لم يعد من العقلاء » (١) أما رد أهل الحديث على الجهمية فهو في آية واحدة « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » (٢) ومعناه وما رميت من حيث الخلق إذ رميت من حيث الكسب ولكن الله رمى من حيث الخلق والكسب خلق الفعل خلقاً لنفسه كسباً لعبده وبذلك يكون الفعل مخلوقاً لله من وجهين وللعبد من وجه واحد ولو لم يكن للعبد اختيار لكان الخطاب معه معدوماً والثواب والعقاب عليه محالاً ويكون كالجمادات التي يسقط عنها الثواب والعقاب لأن التكاليف عنها ساقطة وفي قوله تعالى « كل نفس بما كسبت رهينة » (٣) تصريح من الله بأن للعبد كسباً واختياراً في فعله عليه يقع الثواب والعقاب لأن الاختيار هو الذي يصحح المسؤولية فلو كان العبد مجبراً على فعله لأصبح الثواب والعقاب عديمي القيمة . ويتبع الاسفراييني في الرد على الجهمية النهج الذي سلكه الأشعري في استعمال العقل والنقل ، فمن الناحية العقلية يقول لهم إن الإنسان يجد في نفسه فرقاً ضرورياً بين حركاته الاضطرارية وحركاته الاختيارية وقد فصّل الأشعري القول في هذه المسألة في كتابه « اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع » (٤) . ويلجأ إلى النقل فيستعمل كتاب الله

---

١ — الأشعري : مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٣١٢ .

٢ — سورة الأنفال : آية ١٧ .

٣ — سورة المدثر : آية ٣٨ .

٤ — الأشعري : اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ص ٦٩ — ٩١ طبعة القاهرة ١٣٧٤ هـ .

في إثبات أن للإنسان قدرة مؤثرة في الفعل من جهة الكسب لا الخلق فالله وحده هو الخالق للفعل ولقدرة العبد على كسب الفعل المخلوق ولما كانت مسألة الكسب من أهم المسائل في عقيدة أهل السنّة والجماعة فستكلم عنها بالتفصيل في الباب الثاني الخاص بعقائد الأشاعرة ، وبعد أن يثبت الأشعري جبرية الجهم يعود فيخفف من غلواء هذه الجبرية وينسب للجهم القول بأن للإنسان إرادة الفعل واختياره فيقول « إلاّ أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً بذلك » (١) . يبدو أن الأشعري أراد أن ينتقل بالجهم من الجبرية الخالصة إلى الجبرية المتوسطة — وقد جعل الشهرستاني الجبرية خالصة ومتوسطة فالخالصة تنفي فعل العبد أصلاً والمتوسطة تثبت له فعلاً — ليقرّبه من عقيدة الأشاعرة وبذلك يحفظ للتكاليف شرعيتها وللإنسان امتيازه عن سائر الجمادات ولم نجد هذا الرأي الذي انفرد به الأشعري عن الجهم عند غيره مع أن الأشعري في كتابه « الابانة عن أصول الديانة » يركز هجومه على الجهمية وإن كان يعني بهم المعتزلة وليس متقدمي الجهمية من أتباع الجهم .

أما الشهرستاني فينسب الجبر صراحة إلى الجهم وأتباعه في قوله عن الجهم « قوله في القدرة الحادثة أن الإنسان ليس يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار وإنما يخلق الله فيه الأفعال على حسب ما يخلق في سائر الجمادات وينسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات » (٢) نفي القدرة والإرادة والاختيار عن العبد يجعله كسائر الجمادات ومن ثم ينتهي إلى أن الثواب والعقاب جبر والتكليف جبر ما دام الفعل جبراً ويبدو أن الجهم كان يرمي من وراء ذلك إلى غرض فاسد هو

---

١ — الأشعري : مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٣١٢ .

٢ — الشهرستاني : الملل والنحل جـ ١ ص ١١٠ .

التحلل من التكاليف الشرعية بحجة تنزيه الله عن أن يشاركه العبد في شيء من صفاته ويؤكد هذه الظنون قول المقريزي في الجهم «فأورد على أهل الإسلام شكوكاً أثرت في الملة الإسلامية آثاراً قبيحة تولد عنها بلاء كبير» (١).

ويرى المقريزي أن الحارث بن سريج كان رجلاً فاسد الطوية يوالي المشركين على أهل الإسلام ، وقد كان الجهم يدعو له ويشرح أفضاله ويؤلف الكتب في الدعوة له وقد ذهب الملطي إلى أن «الجهم بن صفوان اشتق كلامه من صنف من العجم بناحية خراسان يقال لهم السمنية وكانوا شككوه في دينه حتى ترك الصلاة أربعين يوماً وقال لا أصلي لمن لا أعرفه» (٢) . وإذا صحت رواية الملطي من أن الجهم ترك الصلاة وتشكك في وجود الإله لكان فعلاً رجلاً فاسد الطوية. ويذهب ابن تيمية (٣) إلى أن الزنادقة المحضة ، مثل الملاحدة من القرامطة ونحوهم ، كانوا إبان ظهورهم يتسترون بالتجهم والتشيع فالتبسوا على السلف ولذلك حملوا عليهم ويذهب ابن تيمية كذلك إلى أن أصول قول جهم ، هي قول المبدلين من الصابئة ، وهؤلاء شر من اليهود والنصارى ، وكان الأئمة يقولون ان قولهم شر من قول اليهود والنصارى.

وقد تنبه ابن تيمية إلى أن الجهمية لم تكن سوى نحلة دخيلة على الإسلام بغرض إفساده وأنها طوت تحت لوائها الملاحدة والزنادقة الذين اتخذوا عقيدة الجهمية ستاراً يستر عقائدهم الخبيثة بغية زرعها في الإسلام ، فالجهم يظهر الباري سبحانه وتعالى بصورة الملك الجبار الطاغي والإنسان بصورة الريشة في مهب الريح لا حول له ولا قوة وبنت الجهمية على مسألة الجبر القول بنفي الصفات عن الله وينقل الاسفراييني عن الجهمية قولهم «إن الله لا يوصف بشيء مما يوصف به العباد فلا يجوز أن يقال في حقه انه حي أو عالم أو مريد أو موجود ، لأن هذه صفات تطلق على العبيد وإنما يقال في وصفه انه قادر موجود فاعل

---

١ — المقريزي : الخطط والآثار جـ٢ ص ٣٥٧ .

٢ — الملطي : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٩٦ .

٣ — ابن تيمية : منهاج السنة جـ١ ص ٢٤٢ . وتاريخ الجهمية والمعتزلة للقاسمي ص ٣٤ .

خالق محيي ومميت لأن هذه الصفات لا تطلق على العبيد » (١) وأصدق وصف لقول الجهم في الصفات ما يقوله الإمام أحمد بن حنبل في رسالته الرد على الجهمية وإن كان يعني بهم المعتزلة إلاّ أن مقالة المعتزلة في الصفات هي مقالة الجهم « وإذا سمع الجاهل قولهم يظن أنهم من أشد الناس تعظيماً لله ولا يعلم أنهم إنما يقودون بقولهم إلى ضلال » (٢) . ما ذكره ابن حنبل صحيح في حد ذاته فالجهمية وإن كانت تنزه الله عن الاتصاف بصفات المخلوقين فهي تنتهي في الحقيقة إلى القول انه ليس بعالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا متكلم وليس بحي لأن المخلوقين يتصفون بهذه الصفات إلاّ أنه ينبغي أن نلاحظ أن هناك فرقاً بين الاشتراك في الاسم والاشتراك في المعنى ، وأن نضع ذلك موضع الاعتبار لأن علم الله قديم وعلم العبد محدث وكلامه قديم ، وكلام العبد محدث ولا أظن أن هذا الفارق غاب عن الجهم ولكن الحقيقة أنه كان يرمي إلى خدعة العوام بأقواله عن تنزيه الله حتى ينفث فيهم سمومه ، وقد أخذ بن تيمية يحلل مسألة الاشتراك في اللفظ والاشتراك في المعنى في مبحث الجهمية في كتابه « منهاج السنة » ويهاجم الجهمية ويثبت أنه ليس دليل عقلي ولا دليل سمعي ، إلاّ أن ابن تيمية يخلط أحياناً في كلامه عن الجهمية فتارة ينسبها إلى الجهم ، وتارة إلى بشر المريسي ٢١٩هـ ولم يكن ابن تيمية دقيقاً في كلامه عن بشر فيعتبره من المرجئة ومن المعتزلة ومن كبار الجهمية فيقول « بشر المريسي كان من المرجئة ولم يكن من المعتزلة بل كان من كبار الجهمية » (٣) وفي موضع آخر يقول ابن تيمية عن بشر « إن بشراً من أئمة الجهمية نفاة الصفات وعنده لم يقم بذات الله تعالى صفة ولا فعل ولا قدرة ولا كلام ولا إرادة بل ما ثم عنده إلاّ الذات المجردة عن الصفات والمخلوقات المنفصلة

---

١ — الإسفراييني : التبصير في الدين ص ٩٦ .

٢ — أحمد بن حنبل الرد على الجهمية ص ٤٠ . وتاريخ الجهمية والمعتزلة للقاسمي ص ٤٠ .

٣ — ابن تيمية : منهاج السنة جـ ١ ص ٢٥٦ وتاريخ الجهمية والمعتزلة للقاسمي ص ٤٥ .

عنها »(١) . وإذا كان بشر من كبار الجهمية فكيف ينفي ابن تيمية أن يكون بشر من المعتزلة ولذلك قلنا ان ابن تيمية يخلط في أمر بشر وذكرنا أنه يعتبره من المعتزلة وهو في النص السابق ينفي أن يكون بشر من المعتزلة ولكن وضعه مع الجهمية لا يتعارض مع كونه من المعتزلة . ومن المعلوم أن بشراً كان من المرجئة وهو الذي نشر الارجاء في بغداد وكان يقول بخلق القرآن، يذكر الذهبي أن بشراً وإن لم يدرك الجهم إلاّ أنه أخذ عنه مقالته في خلق القرآن فيقول الذهبي عن بشر « بشر بن غياث المريسي مبتدع ضال لا ينبغي أن يروى عنه ، تفقه على أبي يوسف فبرع وأتقن علم الكلام ثم جرد القول بخلق القرآن وناظر عليه ، ولم يدرك الجهم بن صفوان، إنما أخذ مقالته واحتج لها ودعا إليها »(٢).

فإذا عرضنا لرأي جهم في الصفات كانت أهم مشكلة تقابل الجهم هي مشكلة العلم والكلام فأثبت الجهم أن علم الله حادث وأنه لا يعلم ما يكون وقرر أن كلامه حادث ولكن لا يجوز أن يسمى متكلماً بكلامه ويشرح الشهرستاني رأيه في مسألة العلم بقوله « إثباته علوماً حادثة للباري سبحانه لا في محل قال لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه لأنه لو علم ثم خلق فهل بقي علمه على ما كان عليه أم لم يبق ، فإن بقي فهو جهل فإن العلم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد وإن لم يبق فقد تغير والمتغير مخلوق ليس بقديم وإذا ثبت حدوث العلم فليس يخلو اما أن يحدث في ذاته وذلك يؤدي إلى التغير في ذاته وأن يكون محلاً للحوادث واما أن يحدث في محل فيكون المحل موصوفاً به لا الباري فتعين أنه لا محل له فأثبت علوماً حادثة بعدد المعلومات الموجودة » (٣)

الجهم في النص السابق يسير إلى غرضه الخبيث سيراً حثيثاً فمن وراء ستار تنزيه الله عن التشبيه يقول بالجبر ثم ينفي الصفات عن أن تقوم بالذات ، ويفرّع

---

١ — ابن تيمية : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول جـ ٢ ص ١٣٠ .

٢ — الذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال جـ ١ ص ٣٢٢ — ٣٢٣ .

٣ — الشهرستاني : الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٩ — ١١٠ .

عنه القول بعلوم حادثة بعدد المعلومات الموجودة ويستعمل الجهم في النص السابق برهان الخلف المشهور عن زينون الايلي ليصل إلى تحقيق غرضه فهو يصل إلى النتيجة قبل المقدمة ويبني لذلك هذا البناء فيقول لا يجوز أن يعلم الله الشيء قبل خلقه لأنه لو علمه ثم خلقه فقد تغير علمه والمتغير يستحيل أن يكون قديماً ولكن لنفرض جدلاً أنه لم يتغير فهل بقي على حالهولكن يستحيل أن يبقى علمه على ما كان عليه فالعلم بأنه سيكون غير العلم بأنه كان أي العلم بالمستقبل غير العلم بالماضي فإذا ثبت من الاحتمالين حدوث العلم نتج احتمالان آخران : اما أن يحدث في ذات الله فتكون ذاته محلاً الحوادث وهذا محال واما أن يحدث في محل فيكون المحل هو المتصف بالعلم لا الباري ، وبذلك يثبت أنه لا محل له . والملاحظ هنا أن الجهم يصل إلى الهدف الذي رسمه مقدماً وهو أن العلم حادث ولا محل له وإنما يتجدد بعدد المعلومات الحادثة فأثبت الجهم علوماً حادثة لا في محل ولو لم يكن الجهم يرمي من وراء ذلك إلى غرض إفساد الدين لما كان محتاجاً إلى كل هذا التعقيد في إثبات حدوث علم الله . لقد كان البغدادي على حق لتكفيره الجهم في قوليه إن الجنة والنار تفنيان وإن علم الله حادث لأن هذا يوجب أن لا يكون الله عالماً قبل حدوث علمه . قد يقال ان لازم المذهب ليس بمذهب . هذا صحيح ولكن ما يرمي إليه الجهم من مقالته الفاسدة لا يحتاج إلى كثير جهد وما يحاوله الدكتور النشار من نفي نسبة التعطيل إلى الجهم وتفسير معظم أقواله على أنها تنزيه لله عن أقوال المشبهة والحشوية واتهامه — الدكتور النشار — البغدادي والاسفراييني والشهرستاني وابن تيمية بل والملطي في أقوالهم عن الجهم بأنها إلزامات . هذه المحاولة من الدكتور النشار يسهل دحضها بقوله هو نفسه في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام « كان لجهم بن صفوان فضل كبير ، أنه وضع المشكلة ، وأثار العاصفة ، وقتل الجهم ، ولعنته جميع الفرق إلى يومنا هذا »(1) أي فضل هذا الذي يراه

---

1 — النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ 1 ص ٢٩٣ .

الدكتور النشار في الجهم بن صفوان وكيف يسمي وضع المشكلة وإثارة العاصفة ولعنة جميع الفرق فضلاً وكيف تجمع الفرق على لعن الجهم إلا إذا كان يرمي إلى غرض فاسد يبغي منه هدم العقيدة الإسلامية .

في مسألة كلام الله تصرح الجهمية بأن القرآن مخلوق وقد سبق الجعد بن درهم إلى هذا القول لأن القرآن كلام الله وهو صفة من صفاته والصفات عندهم لا تقوم به وأيضاً فالكلام يستلزم فعل المتكلم وعندهم لا يجوز قيام فعل به . أما مقالة أهل الحديث في الصفات فيشرحها الاسفراييني بعد أن يثبت أن أهل السنّة يثبتون قيام الصفات بذات الباري فيقول « اعلم أن صفات القديم سبحانه لا يقال انها هو أو غيره ولا هي هو ولا هي غيره ولا إنها موافقة أو مخالفة ولا انها تباينه أو تلازمه أو تتصل به أو تنفصل عنه أو تشبهه او لا تشبهه ولكن يجب أن يقال إنها صفات له موجودة به قائمة بذاته مختصة به » (١). ليست الصفات هي الذات لأنه لو كانت هي هو لما جاز أن يكون الباري عالماً ولا قادراً ولا موصوفاً بشيء من هذه الصفات ولا يقال هي غيره لأن الغيرين يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر ولما لم يجز هذا المعنى لم يجز أن تكون الصفات هي الذات أو غير الذات إنما قلنا لا هي هو ولا هي غيره لأن في نفي كل واحد منهما إثبات الآخر وسنشرح هذه المقالة في الصفات عند الكلام عن المذهب الأشعري ولكننا هنا أشرنا فقط إلى مخالفة الجهم لمقالة أهل الحديث. وإذا كان الجهم لا يقول بمقالة أهل الحديث في الصفات فلماذا يقول الجهم بنفي حلول الحوادث في ذات الباري وهي مقالة أهل الحديث نجدها عند الاسفراييني في قوله « أن تعلم أن الحوادث لا يجوز حلولها في ذاته وصفاته لأن ما كان محلاً للحوادث لم يخل منها وإذا لم يخل منها كان محدثاً مثلها » (٢) .

---

١ — الإسفراييني : التبصير في الدين ص ١٤٧ .

٢ — نفس المصدر ص ١٤٣ .

فهل كان الجهم يتزّه الله حقاً كما فعل أهل الحديث فنفى عنه حلول الحوادث بذاته — سبحانه وتعالى — نرى في هذه المسألة رأياً هو أن الجهم يبني بناء محكماً فيقول بالجبر ثم ينفي الصفات ويقول بحدوث العلم والكلام فإذا نظر الناظر لأقواله حسبه موغلاً في التنزيه وهو في الحقيقة لا يثبت شيئاً وقد وجد الجهم لزاماً عليه أن يقول بنفي حلول الحوادث حتى يصبح كلامه متسقاً مع بعضه وحتى لا يجد المتشككون في أمره ثغرة في مذهبه لأن الجهم لو قال بحلول الحوادث في ذاته لكان متناقضاً مع نفسه إذ كيف ينفي الصفات ولا يثبت شيئاً سوى الذات ثم يثبت حلول الحوادث بالذات . لقد رأى الجهم ببصره النافذ أن إنكار حلول الحوادث من لوازم القول ليس إلا ، وحتى يستمر خداع العامة بأقواله وحتى يستمر الخداع العامة بأقواله ما دام يتزه الله وأهل السنّة يتزهون الله وبذلك لا تطرأ الشكوك على أقوال الجهم فيصيب الهدف المرسوم قبلاً ويطّرد الجهم في خطته المرسومة فيقول بأن الجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما « ان حركات أهل الخلدين تنقطع والجنة والنار يفنيان بعد دخول أهلهما فيهما وتلذذ أهل الجنة وتألم أهل النار بجحيمها »(١) .
ويشرح ابن تيمية الأصل الذي أقام عليه الجهم فناء الخلدين بقوله « الجهم ابن صفوان امام الجهمية الجبرية وأبو الهذيل العلاف إمام المعتزلة القدرية نفيا ثبوت مالا يتناهى في المستقبل فقال الجهم بفناء الجنة والنار واقتصر أبو الهذيل على القول بفناء حركات أهل الجنة والنار »(٢) . وقد أخذ الجهم يتأول الآيات الواردة في ذلك والتي تؤكد خلود الجنة والنار ويرى الدكتور النشار في مقالة الجهم هذه أنها محاولة للتنزيه المطلق ولكننا نرى أن الجهم رسم الخطة وأن المذهب يأخذ بجماع بعضه ، وينتهي إلى النهاية التي أرادها الجهم بعد أن أدى قوله إلى إسقاط التكاليف الشرعية فيصل إلى انتهاء الجنة والنار والهدف

---

١ — الشهرستاني : الملل والنحل جـ ١ ص ١١١ .

٢ — ابن تيمية : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ص ١٣١ .

البعيد الذي كان يبغيه الجهم هو أنه لا جنة ولا نار ومن ثمة لا حلال ولا حرام وبذلك تباح المنكرات وتحلل المحرمات. وهي نفس الأهداف التي كان يرمي إليها الباطنية والقرامطة والتي من أجلها كانوا يواصلون السعي لقلب أنظمة الحكم في الدول التي يعيشون فيها. ولذلك يقول الاسفراييني عن الجهم بن صفوان انه « كان يعاني الخروج وتعاطي السلاح وكان يحمل السلاح ويخرج على السلطان وينصب القتال معه ورافق الحارث بن سريج في وقائعه » (١).

وقد كان تعليق الكوثري على عبارة الاسفراييني عن الجهم أنه كان يخرج على والي الأمويين نصر بن سيار بخراسان لحاجة في نفسه. يشرح الأشعري قول جهم في مسألة الإيمان وما نجده عند الأشعري رأياً للجهم نجده عند الشهرستاني يقول « الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط وأن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح ليس بإيمان » (٢).

فالإيمان عند الجهم هو المعرفة فقط معرفة الله ورسله وما جاءت به الأخبار. أما النطق باللسان والتصديق بالقلب فليس جزءاً من الإيمان وكذلك العمل ليس من الإيمان في شيء ولذلك لا يزيد الإيمان ولا ينقص وأن إيمان الأنبياء كإيمان سائر العوام والجهم هنا يفتح الباب على مصراعيه لأهل الكتاب بل لسائر أهل الأهواء والبدع للدخول في الإسلام ويعتبر الكل مؤمناً ما دام يعرف الله ويوحّده وينزّهه تنزيه الجهم الذي يخفي السموم. ولذلك كان السبكي محقاً في نقده اللاذع للجهم رغم أن السبكي خرج عن حد النقد إلى حد القذف، وقد يكون الدافع لذلك ما رآه السبكي من قول جهم في الإيمان انه معرفة فقط والشيعة تقول ان الإيمان معرفة بالقلب فقط. أما مقالة أهل السنّة في الإيمان فهي كما أوردها الاسفراييني « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والقدر

---

١ — الإسفراييني: التبصير في الدين ص ٩٧.

٢ — الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ١٩٧ — ١٩٨.

خيره وشره حلوه ومره من الله » (١) . الإيمان عند أهل السنّة قول وعقد وعمل : قول باللسان وعقد بالقلب وعمل بالجوارح . فإذا كان الإيمان عند أهل السنّة أموراً ثلاثة يجعلها الجهم أمراً واحداً فهو خارج لا محالة عن الإطار الإسلامي وقد حاول السبكي بعد أن اشتد في هجومه على الجهم أن يرده إلى حظيرة الإسلام ويخفف من غلواء قوله ويجد له المخرج تلو الآخر ولكن هذه المحاولة محكوم عليها بالفشل لما ظهر من آراء فاسدة قال بها الجهم والمأثور كذلك عن جهم إنكار عذاب القبر ومنكر ونكير والحوض والميزان والصراط وشفاعة الرسول لأهل الكبائر من أمته، أما أهل السنّة فهم يؤمنون بما ورد به الشرع ويصدقون بصحة الأخبار والصفات الخبرية عندهم تدرك بالسمع ولا مجال فيها للعقل، وأنكر الجهم — تمشياً مع مذهبه — رؤية الله في الآخرة لأنه لا يصف الله بالوجود لكون العبد يشاركه في هذه الصفة ويرى الدكتور النشار أن إنكار الجهم لرؤية الله يستند على أصله القائل ان الله ليس بموجود وما لا يتقرر وجوده لا تصح رؤيته. وقد علق الدكتور النشار على ذلك بقوله « لقد أخطأ الجهم في هذا خطأ شديداً » (٢) . يبدو أن الدكتور النشار لم يتنبه إلى ما وراء أقوال الجهم من أغراض خبيثة فالرجل ينكر وجود الله وينكر رؤيته ويقول بالجبر وينفي الصفات بحجة أن العبد يشاركه فيها ويرى حدوث العلم والكلام ويؤول الآيات المتشابهة تأويلاً يتفق ومزاجه الخاص ويرى أن الجنة والنار تفنيان وينكر العقائد السمعية ويقول في الإيمان قولاً شاذاً وهو يرمي إلى أبعد من ظاهر أقواله .

ينقل إلينا الاسفراييني رأي أهل السنّة والجماعة في مسألة رؤية الله في الآخرة فيقول « أن تعلم أن القديم يرى وتجوز رؤيته بالأبصار لأن ما لا تصح رؤيته لم يتقرر وجوده كالمعدوم وكل ما صح وجوده جازت رؤيته كسائر

١ — الإسفراييني : التبصير في الدين ص ٨٦ .
٢ — النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ ١ ص ٣٥٥ — ٣٥٦ .

الموجودات » (١) هذا هو الدليل العقلي عند أهل السنّة والجماعة : القديم يرى لأنه موجود والموجود تجوز رؤيته بخلاف المعدوم رؤيته غير جائزة ، أما الدليل النقلي في هذه المسألة فمصدره كتاب الله وحديث الرسول كقوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » (٢) . وقوله تعالى « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » (٣) . وحديث رسول الله يرويه الملطي في كتابه التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع بإسناد عن أبي هريرة وقد ذكرناه سابقاً . وقد أفاض الأشعري في شرح هذه المسألة في كتابه الإبانة واللمع وسنعرض لرأيه فيها تفصيلاً عند الكلام عن عقائد الأشعرية في الباب الثاني . والآن نسأل إلى أين ينتهي الجهم وأتباعه هل ينتهي إلى الحلول ووحدة الوجود كما يرى ابن تيمية في كثير من مصنفاته . اننا نرى أن الجهمية تنتهي إلى لا شيء ولا تثبت شيئاً وان القول بانتهائها إلى الحلول أو وحدة الوجود إنما هو من قبيل الإلزامات أو التخريجات التي لا تلزم صاحب المذهب وقد انتهى الجهم حقيقة وإن لم يثبت شيئاً إلى التحلل من الدين والسنّة بنفيه المرويات المشهورة عند أهليها وتأولها بما لا يرتضيه الإنصاف ففاته ركن عظيم من أركان الشرع وهو السنّة . وقد أخذت المعتزلة عنه القول بنفي الرؤية والصفات وخلق الكلام وقد حاول القاسمي الدمشقي في كتابه « تاريخ الجهمية والمعتزلة » أن يزيل الالتباس الذي حدث من إطلاق لفظ الجهمية على المعتزلة فيذكر أن لفظ الجهمية أصبح يطلق على المعتزلة لاشتراك الاثنين في أصول بينهما واحدة هي القول بنفي الصفات ونفي الرؤية وخلق القرآن مع اختلافات طفيفة بين الفريقين فيقول القاسمي « حاصل دفع الاشكال أن تلقيب المعتزلة بالجهمية إنما كان لما وجد

---

١ — الإسفراييني : التبصير في الدين ص ١٣٨ .

٢ — سورة القيامة : آية ٢٢ ، ٢٣ .

٣ — سورة يونس آية ٢٦ .

من موافقتهم للجهمية في تلك المسائل مع مراعاة سبقهم فيها على المعتزلة وتمهيدهم السبيل للتوسع فيها » . ويمكن أن نؤرخ لإطلاق لفظ الجهمية على المعتزلة بمحنة خلق القرآن التي استمرت من سنة ٢١٨ هـ إلى سنة ٢٣٤ هـ وفي عهد الخليفة العباسي المتوكل وبذلك ننتهي إلى أن النزاع بين أهل الحديث وبين القدرية والجهمية الأوائل إنما دار حول الآيات المتشابهة. فأهل الحديث يؤمنون بها كما جاءت ويدعون تأويلها إلى الله ، أما الجهمية والقدرية فيريان تأويلها أي تحكيم العقل في النص وتفسير الآيات تفسيراً عقلياً ملائماً، وفي الأمور الخبرية دار النزاع فأهل الحديث يؤمنون ويصدقون بما جاء به الشرع كعذاب القبر والحوض والميزان والصراط وسؤال منكر ونكير وشفاعة الرسول ، أما القدرية والجهمية فينكرون الأمور السمعية ولا يقبلون إلاّ ما يقر العقل بوجوده وفي مسائل الصفات بوجه عام ومسألة الكلام بوجه خاص كان النزاع حاداً ومتشعباً . أهل الحديث يقولون بإثبات الصفات الذاتية والفعلية والجهمية والقدرية ينفون الصفات . أهل السنة والجماعة يقولون بقدم الكلام وانه غير مخلوق ، الجهمية والقدرية يقولون بخلق الكلام . وفي مسألة الإيمان كان الخلاف بينهما . أهل الحديث يقولون انه إقرار وتصديق وعمل أما الجهمية والقدرية فيرون أنه إقرار أو إقرار وتصديق وليس العمل عندهم ركناً من الإيمان . وكان الخلاف كذلك في مسائل الجبر والاختيار . القدرية تقول بحرية الفرد وبإرادة مستقلة عن إرادة الله ومن ثم تقع على الفرد مسؤولية الثواب والعقاب والجهمية تقول بالجبر وتنفي قدرة العبد على الفعل وتنسب الفعل إلى الرب . أما أهل الحديث فكانوا وسطاً بين الجبر والاختيار قالوا بنظرية الكسب وهي خلق الفعل من الرب واكتسابه من العبد بمعنى أن للعبد قدرة غير مؤثرة من جهة الخلق ولكنها مؤثرة من جهة اكتساب الفعل . ولما كان كلامنا في هذا الفصل على النزاع بين أهل الحديث وبين الجهمية والقدرية الأوائل فإننا وقفنا في الكلام عن القدرية عند غيلان الدمشقي ولم نتكلم عن واصل بن عطاء ١٣١ هـ

وعمرو بن عبيد ١٤٤ هـ لأننا سنعتبرهما بداية حركة الاعتزال في العالم الإسلامي. وقد سرت أفكار الجهمية في المعتزلة ولذلك أصبحوا منذ عهد المأمون ٢١٨ هـ يسمون بالجهمية ولذلك ننتقل إلى عرض آراء المعتزلة الكلامية في الفصل الثالث باعتبار الاعتزال ممهداً لنشأة الأشعرية على يد أبي الحسن الأشعري .



الفصل الثالث

آراء المعتزلة الكلامية


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

كان اعتمادنا إلى وقت قريب في شرح عقائد المعتزلة على كتب الأشاعرة وعلى الأخص كتاب « مقالات الإسلاميين » للأشعري وهو أدق من ينقل آراء المخالفين وذلك نظراً لضياع كتب المعتزلة إلى أن ظهر كتابا القاضي عبد الجبار « المغني في أبواب التوحيد والعدل » (١) و « شرح الأصول الخمسة » (٢) . وينقل إلينا جمال الدين القاسمي قول العلاّمة المقبلي فيمن ينقل مذهب المعتزلة من كتب الأشاعرة ويرى أن المعتزلة والأشاعرة كانتا على طرفي نقيض وأن أخذ المذهب من خصومه مغامرة جريئة تحتاج إلى كثير من التحري والدقة يقول القاسمي « انتقد العلاّمة المقبلي في العلم الشامخ من ينقل مذاهب المعتزلة من كتب الأشاعرة بأنه حصل الغلط عليهم في بعض كلامهم وذكر أن هذا كثير الوقوع في حكاية المذاهب وقال إن صحة الرواية تبنى على التحري وعدم المجازفة » (٣) ولذلك أثنى العلاّمة المقبلي على الإمام فخر الدين الرازي ٦٠٦ هـ من متأخري الأشاعرة في تحريه النقل عن المعتزلة فهو يكثر الحكاية عن القاضي وغيره من المعتزلة . ويستدل القاسمي على صحة قوله بكلام العلاّمة المقبلي في اتهام الأشاعرة للمعتزلة بإنكار عذاب القبر ويرى أن النقل عنهم باطل وإذا كان هذا القول مأثوراً عن بشر المريسي وضرار

---

١ – المغني في أبواب التوحيد والعدل عثرت عليه في اليمن بعثة من شخصين هما الدكتور خليل نامي وفؤاد سيد وهو يقع في عشرين جزءاً .

٢ – شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار صدر مطبوعاً سنة ١٣٨٤ هـ .

٣ – القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٢٤ .

فهما ليسا من المعتزلة وسنرى في عرضنا لعقيدة المعتزلة كما جاءت في كتاب القاضي عبد الجبار « شرح الأصول الخمسة » أن المعتزلة تقول بعذاب القبر ولا تنكره . وفي محاولة تفسير نشأة المعتزلة روايات كثيرة لمحاولة الكشف عما إذا كان هذا اللفظ أطلقته المعتزلة على نفسها أم أطلقه أعداؤهم عليهم وأقدم هذه الروايات هي رواية الملطي « المعتزلة هم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل والمنصفون في مناظرة الخصوم وهم عشرون فرقة يجتمعون على أصل واحد لا يفارقونه وعليه يتولون وبه يتعادون وإنما اختلفوا في الفروع »(١) . الذي يهمنا في عبارة الملطي هذه أنهم يجتمعون على أصل واحد لا يفارقونه وهذا الأصل هو المنزلة بين المنزلتين . فقد حدث الاختلاف في أمر مرتكب الكبيرة وانتهى المعتزلة إلى القول باعتباره فاسقاً لا هو مؤمن ولا هو كافر بل في منزلة بين المنزلتين ولذلك يفسر الملطي سبب نشأة المعتزلة بقوله هم سموا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن علي معاوية وسلم إليه الأمر اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا : نشتغل بالعلم والعبادة فسموا لذلك معتزلة »(٢). يعلق الكوثري على قول الملطي بأن هذا اللقب اختاره المعتزلة لأنفسهم وأطلقوه عليهم وسايرهم الناس في هذا التلقيب مع أن المشهور في سبب تلقيبهم كونهم يقولون بالمنزلة بين المنزلتين واعتزالهم مجلس الحسن البصري ولكن يبدو أن الكوثري لم يقرأ نص الملطي كاملاً بل ركز اهتمامه على سبب التسمية وحده ولم يفطن إلى أن الملطي يعتبر « المنزلة بين المنزلتين الأصل الذي يجتمع عليه المعتزلة والذي يفسر لنا هذه النشأة وتذهب القصة إلى أن أول من قال بهذا الأصل واصل بن عطاء الغزال ١٣١ هـ في مجلس الحسن البصري ١١٠ هـ — أنه

---

١ — الملطي : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٤٠ .

٢ — الملطي : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٤١ .

دخل واحد على الحسن البصري وقال يا إمام الدين ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج وجماعة يرجئون أمر مرتكب الكبيرة والعمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم في ذلك فتفكر الحسن وقبل أن يجيب قال واصل : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق بل هو في منزلة بين المنزلتين ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من المسجد فقال الحسن : اعتزل عنا واصل فسمي هو وأصحابه معتزلة . هذه الرواية حكاها الشهرستاني (١) وواضح منها أن مقالة واصل بن عطاء هذه كان المراد بها التوسط بين قول الخوارج بتكفير مرتكب الكبيرة وقول المرجئة بأن أمره مرجأ إلى الله إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه . وقد أفاض الدكتور النشار في ذكر كل الروايات التي تعرضت لتفسير نشأة المعتزلة . أما مصدر الاعتزال فهو عند القاضي عبد الجبار إنما يعود إلى الإمام علي بن أبي طالب باعتبارأنه أول من بحث في دقائق علم الكلام وأخذ عنه ابنه محمد بن الحنفية ثم ابنه أبو هاشم والمعروف أن واصلاً أخذ الاعتزال عن أبي هاشم بن محمد بن الحنفية . أما محاولة وصل المعتزلة بعلي بن أبي طالب لكون حفيده أبي هاشم وضع قواعد الاعتزال فهي محاولة أشبه بالالزام وتفتقر إلى الأسانيد . إذ ليست لدينا أخبار عن اعتزال محمد بن الحنفية ، والمأثور عن علي بن أبي طالب النهي عن الخوض في القدر وقد أورد الاسفراييني هذه الرواية في كتابه « التبصير في الدين » وذكر أن سند الرواية أبو القاسم بن حبيب وهو الحسن بن محمد النيسابوري أشهر مفسري خراسان ٤٠٦ هـ وقد حاول ابن المرتضى ٨٥٠ هـ أن ينسب علياً بن أبي طالب إلى الاعتزال ليثبت في النهاية أن مذهب المعتزلة لم يخرج عن عقيدة أهل السنة والجماعة ما دام سند المذهب يعود إلى الإمام علي رضي الله عنه.

---

١ — الشهرستاني : الملل والنحل ص ٦٠ .

٢ — الإسفراييني : التبصير في الدين و ص ٦٥ وتعليق الكوثري .

وقد انقسمت المعتزلة إلى مدرستين كبيرتين هما مدرسة البصرة وبغداد وفي مدرسة البصرة واصل بن عطاء ويدعى اتباعه بالواصلية وعمرو بن عبيد ويدعى اتباعه بالعمرية وأبو الهذيل العلاف ٢٣٥ هـ ويدعى اتباعه بالهذيلية وإبراهيم النظام ٢٣١ هـ ويدعى اتباعه بالنظامية ، ومعمر بن عبادي السلمي حوالى ٢٢٠ هـ المعمرية وهشام الفوطي ٢٤٦ هـ الهشامية وعباد بن سليمان ٢٥٠ هـ العبادية وعمرو بن بحر الجاحظ ٢٥٦ هـ الجاحظية وأبو يعقوب الشحام حوالي ٢٣٠ هـ الشحامية وأبو علي الجبائي ٣٠٣ هـ الجبائية وأبو هاشم الجبائي ٣٢١ هـ البهشمية .

وفي مدرسة بغداد : بشر بن المعتمر ٢١٠ هـ البشرية وأبو موسى المردار ٢٢٦ هـ ، المردارية وجعفر بن حرب ٢٣٦ هـ الجعفرية وجعفر بن مبشر ٢٣٤ هـ المبشرية وثمامة بن أشرس ٢١٣ هـ الثمامية وأبو الحسين الخياط ١٩٠ هـ الخياطية وأبو القاسم الكعبي ٣١٩ هـ الكعبية ومحمد بن عبد الله الإسكافي ٢٤٠ هـ الإسكافية وأبو بكر الأخشيدي ٣٢٦ هـ الأخشيدية . الذي يعنينا في هاتين المدرستين على وجه الخصوص فرقتا الجبائية والبهشمية لأن الإمام أبا الحسن الأشعري مؤسس الأشعرية تتلمذ على أبي علي الجبائي رأس المدرسة الجبائية وابنه أبو هاشم . يشرح الشهرستاني (١) الأصول التي اتفق عليها المعتزلة والتي يقول عنها الخياط المعتزلي « وليس يستحق أحد اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٢) . فالذي يراه الشهرستاني هو أن المعتزلة تقول بقدم الله وانه اختص وانفرد وحده بالقدم ولذلك نفوا الصفات القديمة أصلاً وجعلوا الصفات هي الذات فقالوا عالم بذاته وقادر بذاته وحي بذاته لا بعلم وقدرة

---

١ — الشهرستاني : الملل والنحل جـ ١ ص ٥٥ .

٢ — الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ص ١٢٦ طبعة القاهرة ١٣٤٤ هـ نشرة الدكتور نيبرج .

وحياة هي صفات قديمة قائمة به لأن الصفات لو شاركته في القدم الذي هو أخص وصف لذاته لشاركته في الألوهية وقالت بخلق كلامه وانه حروف وأصوات ورأت الإرادة والسمع والبصر ليست صفات قديمة ورأت القول بنفي رؤية الله بالابصار في الآخرة ونفت الجهة والانتقال والنزول والجسم والمكان وأوجبت تأويل الآيات المتشابهة وسمت هذا النمط توحيداً وهو الأصل الأول عندهم وأهم أصولهم .

وقد عرض الأشعري لمقالة المعتزلة في التوحيد بإفاضة في كتابه مقالات الإسلاميين عرضاً أميناً ينتهي منه إلى القول بأن مقالتهم يشارك فيها الخوارج والمرجئة والشيعة على اعتبار أن المعتزلة لم ينفردوا بآراء يتميزون بها عن غيرهم وأنهم كانوا يشاركون غيرهم في الكثير من آرائهم فيقول الأشعري « وقد شاركهم في هذه الجملة الخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الشيعة »(1) إلاّ أننا نخالف الأشعري في هذا الرأي إذا كان المراد به إنكار أصالة المعتزلة فمما لا شك فيه أن للمعتزلة آراء انفردوا بها دون غيرهم وإذا كانت طوائف من الخوارج والشيعة والمرجئة تشارك المعتزلة في مقالتها في التوحيد فنحن لا ننكر أن أكثر الفرق موحدة إلاّ أن التوحيد بمعناه الفلسفي لا نجده سوى لدى المعتزلة ، أما الأصل الثاني للمعتزلة فهو العدل ويشرحه المعتزلة بقولهم إن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الآخرة والرب تعالى منزه عن أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية لأنه لو خلق الظلم لكان ظالماً كما لو خلق العدل كان عدلاً وأن الحكيم لا يفعل إلاّ الصلاح والخير ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد أما الأصلح واللطف فقد اختلفوا في وجوبه وسموا هذا النمط عدلاً ؛ أما الأصل الثالث فيشرحه المعتزلة بقولهم إن المؤمن إذا فعل الطاعة والتوبة استحق الثواب والعوض

---

1 — الأشعري : مقالات الإسلاميين جـ 1 ص 216 — 217 .

وإذا ارتكب كبيرة ومات من غير توبة استحق الخلود في النار ولكن عقابه يكون أخف من عقاب الكفار وهم الذين أشركوا بالله وسموا هذا النمط وعداً ووعيداً . والأصل الرابع القول بفسق مرتكب الكبيرة وأنه في منزلة بين الإيمان والكفر أما الأصل الخامس فهو الناحية العملية في الدين بدونه يصبح الدين أمراً نظرياً وسنفصل القول في هذه الأصول كما شرحها القاضي عبد الجبار لأن في يده جماع مذهب المعتزلة وقد تعرض الدكتور نيبرج في مقدمة كتاب الانتصار للخياط المعتزلي لتفسير المراد من قول المعتزلة بالأصول الخمسة فيقول إن المراد بالتوحيد « الله واحد لا شريك له من أي جهة كان ولا كثرة في ذاته البتة وهو خالق الجسم وليس بجسم ومحدث الأشياء وليس كالأشياء وأنه منزه عن المخلوق ولا يرى بالأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة » (١) . فالمراد بالتوحيد عند المعتزلة تنزيه الله عن الشريك بالقول انه واحد والذات واحدة لا كثرة فيها أي لا تقوم بها الصفات . الباري يخلق الأجسام وليس جسماً ويبدع الأشياء من لا شيء وليس هو شيئاً يتنزه بذاته عن المخلوق والخلق وينفون رؤيته بالأبصار في الدنيا والآخرة لأن الرؤية عندهم لا تكون إلا للأجسام أما عن رأيه في العدل فيقول : « إن الله لا يحب الشر والفساد وهو بريء من كل ذلك ولا يخلق ولا يفعل إلا ما فيه مصلحة للعباد وأفعال العباد منسوبة إليهم يفعلونها بقدرة خلقها الله فيها ولهم استطاعة قبل الفعل » (٢) فالمعتزلة كي تقول بأن الله عادل تنفي نسبة الشرور والآفات إليه وتنسبها إلى العبد والعبد قادر على الفعل بقدرة خلقها الله فيه والقدرة عندهم قبل الفعل وليست مقترنة بالفعل كما عند أهل السنة والجماعة والباري لا يفعل إلا الخير وما فيه مصلحة العباد وفقاً لما تقتضيه حكمته . ورأيه في الأصل الثالث « ان الله تعالى صادق في وعده ووعيده لا مبدل لكلماته فلا يغفر عن كبيرة إلا بعد

---

١ — نيبرج : مقدمة الانتصار للخياط المعتزلي ص ٥٤ .

٢ — نيبرج : مقدمة الانتصار للخياط المعتزلي ص ٥٥ .

التوبة » (١) . فالباري وعد المطيع بالثواب وتوعد العاصي بالعقاب وأنه صادق في وعده ووعيده ويغفر لمرتكب الكبيرة بالتوبة وحدها أما الأصل الرابع فلا خلاف فيه بين المعتزلة بل يكاد يكون أصل الاعتزال ولذلك لم يجد الدكتور نيبرج سبباً يدعوه إلى تفسير المراد من قول المعتزلة بهذا الأصل وعن الأصل الخامس يرى الدكتور نيبرج « فيه تكليف المؤمنين بالجهاد وإقامة حكم الله على كل من خالف أمره أو نهيه سواء أكان كافراً أم فاسقاً » (٢) . فهذا الأصل دعوة للجهاد في سبيل الله وقد قيل ان السبب الرئيسي في الاعتزال هو الذب عن الإسلام ضد أهل الاهواء والبدع ويقول نيبرج عن المعتزلة « هم أشد المسلمين دفاعاً عن الإسلام في ذلك الزمان وحمية على مخالفيه » (٣) أما القاضي عبد الجبار فيفسر الاقتصار على هذه الأصول الخمسة بأن المقصود بها الرد بأصل التوحيد على خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة وبأصل العدل على المجبرة وبأصل الوعد والوعيد على المرجئة وبالمنزلة بين المنزلتين على خلاف الخوارج . وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على خلاف الشيعة الامامية والقاضي عبد الجبار في هذا البيان ينفي عن المعتزلة تهمة التعطيل وينسب هذه التهمة إلى أهل السنة وأنهم أطلقوه على المعتزلة نكاية بهم حتى يكون المراد أن المعتزلة تنفي الصفات وتعطل الله عن القدرة فلا يتصف بها بل يتصف بالعجز ويبدو أن الدكتور نيبرج نقل عن القاضي عبد الجبار فهو يرى أن الأصل الأول موضوع للرد على المجسمة وكان التجسيم قد انتشر في ذلك الزمان على يد مقاتل بن سليمان وقال به غلاة الشيعة فأخذ المعتزلة يردون تشبيه المشبهة وتجسيم المجسمة بالمغالاة في التنزيه والتجريد ويرى نيبرج أن الأصل الثاني موضوع بلا شك للرد على المجبرة وكانت المجبرة قد قويت ونمت في

---

١ — نفس المصدر نفس الصفحة .

٢ — نفس المصدر ص ٥١ .

٣ — نفس المصدر ص ٥٨ .

ذلك الزمان وظهور على رأسوم جهم بن صفوان الذي أقدم على ما لا يطاق من القول بالجبر وغالى فيه مغالاة لم يسبق إليها ولذلك قال عنه الخياط المعتزلي « وجهم عند المعتزلة في سوء الحال والخروج من الإسلام كهشام بن الحكم »(١). فالمعتزلة إذن تضع الجهمية والرافضة في مرتبة واحدة في تجويز صدور الظلم من الله ما داموا ينفون الفعل عن العبد وينسبونه إلى الرب، المعتزلة ترى أن العادل لا يجبر الإنسان على فعل ثم يحاسبه عليه ويرون في ذلك ظلماً يتنزه الباري عن الاتصاف به ولم يتعرض الدكتور نيبرج للأصول الثلاثة الأخرى ويبدو أنه في ذلك يتابع القاضي عبد الجبار في كتابه المغني إذ يجعل التوحيد والعدل هما الأصلين الأساسيين ويرد إليهما الأصول الثلاثة الأخرى ومن هنا كانت تسمية المعتزلة أهل العدل والتوحيد إلا أن نيبرج يعود إلى متابعة القاضي عبد الجبار فيما ذكره في كتابه شرح الأصول الخمسة فيعرض لمخالفي المعتزلة في هذه الأصول الثلاثة كما فعل القاضي عبد الجبار وكما ذكرنا عن الدكتور نيبرج ويذكر القاضي عبد الجبار أحكام المخالفين لهم في هذه الأصول الخمسة وهي أحكام ثلاثة : أقصاها الكفر وأدناها الخطأ وأوسطها الفسق ففي التوحيد يرى كفر المخالف وكذلك في العدل وفي الوعد والوعيد أما في المنزلة بين المنزلتين يكفر المخالف إذا حكم على صاحب الكبيرة بالخلود في النار ويفسق ان جعله مؤمناً تجري عليه أحكام المؤمنين من الموالاة والتعظيم ويرى القاضي تكفير المخالف إذا أنكر أن الله أمر المكلفين بالسعي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وان جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر منوطاً بالإمام وحده فإنه يخطىء أما عن الأسباب التي أدت إلى صدور هذه الأحكام ففي التوحيد تعتبر المعتزلة المخالف كافراً لأنه أنكر أهم أصول الدين وهو توحيد الله وتنزيهه عن كل شرك وتجسيم وفي العدل ترى كفر المخالف لأنه أجاز الظلم على الله وظهور المعجزات على أيدي الكذابين وتعذيب الأطفال بذنوب آبائهم المشركين.

---

١ — الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ص ١٢٦ .

وفي الوعد والوعيد يكفر المخالف لأنه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وسلم لأن الله وعد وتوعد وهو صادق في وعده ووعيده ويرى القاضي خطأ المخالف إذا أجاز الله الخلف في الوعد والوعيد لأسباب لا نعلمها ولكن إذا اعتقد أن الله يجوز أن يخلف في وعده ووعيده مطلقاً فإنه يكفر لأنه بذلك يضيف القبيح إلى الله تعالى فيصفه بالإخلال بما وعد وتوعد والأصل الرابع قد تكلمنا عنه سابقاً وقلنا ان فيه كفراً وفسقاً ولذلك لا نكرر ما ذكرناه وكذلك الأصل الخامس عرضنا له عند نيبرج كما وجده عند القاضي عبد الجبار أما المراد بالأصول الخمسة عند المعتزلة فيأخذ القاضي في بيانه فيبدأ بإيجاز المراد من الأصول الخمسة لأنه يرى أن المعرفة الإجمالية من شأن العامة وبعد ذلك يأخذ في تفصيل ما أجمل لأن المعارف التفصيلية من شأن الخاصة ثم يشرح ما يستحقه الباري من صفات وكيفية استحقاقه لهذه الصفات وما يجب له في كل وقت وما يستحيل عليه في كل وقت وما يستحقه في وقت دون وقت والصفات تدخل في باب التوحيد عند المعتزلة فيبدأ القاضي بشرح مفهوم التوحيد في اللغة وعند المتكلمين ثم ما يراه المعتزلة مفهوماً صحيحاً يأخذون به في بحثهم.
ففي أصل اللغة التوحيد عبارة عما يصير به الشيء واحداً كما أن التحريك عبارة عما يصير به الشيء متحركاً. أما في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن الله واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً ولا بد من اعتبار شرطي العلم والإقرار لأن المرء لو علم أن الله واحد ولم يقر باستحقاقه للوحدانية أو أقر بالوحدانية ولم يعلم بأنه — سبحانه وتعالى — واحد لا شريك له لم يكن موحداً. أما عن كيفية استحقاقه للصفات فيرى أن الباري يستحق صفات العلم والقدرة والحياة والوجود لذاته لا لصفة وراء الذات. أما صفة الإدراك فيستحقها لكونه حياً ومن صفات الحي الإدراك. أما كونه مريداً أوكارها فبالإرادة أو الكراهة المحدثتين الموجودتين لا في محل ولا خلاف بين أبي علي الجبائي وابنه وأبي هاشم إلا في هذه الصفات الأربع وهي العلم والقدرة والحياة

والوجود . فأبو علي كسائر المعتزلة يقول باستحقاق الباري لها لذاته ، وأبو هاشم يقول بالأحوال وعن الأحوال يقول الشهرستاني « أما بيان الحال وما هو أعلم أنه ليس للحال حد حقيقي يذكر حتى نعرفها بحدها وحقيقتها على وجه يشمل جميع الأحوال فإنه يؤدي إلى إثبات الحال للحال ، بل لها ضابط وحاصر بالقسمة وهي تنقسم إلى ما يعلل وإلى مالا يعلل وما يعلل فهو معان قائمة بذوات ومالا يعلل فهو صفات ليس أحكاماً للمعان » (١) . ويفسر الشهرستاني هذا القول بأن كون الحي حياً عالماً قادراً سميعاً بصيراً لأن كونه حياً عالماً يعلل بالحياة والعلم في الشاهد فتقوم الحياة بمحل وتوجب كون المحل حياً وكذلك العلم والقدرة والإرادة وكل ما يشترط في ثبوته الحياة وتسمى هذه الأحكام أحوالاً وهي صفات زائدة على المعاني التي أوجبتها . أما مالا يعلم فيقول عنه الشهرستاني « هو كل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة على الذات كتحيز الجوهر وكونه موجوداً وكون العرض عرضاً ولوناً وسواداً والضابط أن كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره فإنما يتميز بخاصية هي حال وما تتماثل به المتماثلات وتختلف فيه المختلفات فهو حال والأحوال عند المثبتين ليست موجودة ولا معدومة ولا هي أشياء ولا توصف بصفة » (٢) ويعرض الشهرستاني لأحوال أبي هاشم في كتابه الملل والنحل بقوله « عند أبي هاشم هو عالم لذاته بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجودة وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها فأثبت أحوالاً هي صفات لا معلومة ولا مجهولة أي هي على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات » (٣) ويتعجب الشهرستاني من قول أبي هاشم عن الأحوال أنها لا موجودة ولا معدودة بأن مالا يتصور له وجود ولا تعلق العلم به بطل الاستدلال عليه وتناقض الكلام فيه . ويشرح

---

١ — الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ١٣١ — طبعة بغداد .

٢ — الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ١٣٢ — ١٣٣ .

٣ — الشهرستاني : الملل والنحل جـ ١ ص ١٠١ — ١٠٢ .

الدكتور البير نادر الحال عند أبي هاشم بقوله « هو حكم على علاقة بين جوهر وعرض أو بين ماهية وصفة » (١) . وإذا كانت الأحوال ليست أشياء ولا توصف بصفات ولا تعلم مستقلة منفردة وإنما نعلمها مع الذات فليس ذلك إلا لأن الحكم الذي يعبّر عن علاقة بين حدين لا يوجد إلا إذا كان هناك حدان فإذا غاب الحدان لم يمكن الحكم. والشهرستاني يرى في الذات رأياً آخر فيرى أنها الحقائق الذاتية في الأجناس والأنواع وعلى ذلك يكون الحال وجهاً من أوجه الذات وبذلك يمكن القول ان صفات الله هي أحوال وإلى هذا المعنى كان يهدف أبو هاشم فقوله ان كونه — تعالى — عالماً بكل معلوم حال دون الحال التي لأجلها كان معلوماً بالمعلوم الآخر وكذلك كونه قادراً على كل مقدور حال لا يقال انها الحال التي لكونه عليها كان قادراً على المقدور الآخر وزعم أن له في كل معلوم حالاً مخصوصاً وفي كل مقدور حالاً مخصوصة ولما كان أهل السنة والجماعة ينكرون الأحوال فقد ردوا على مثبتيها رداً مقنعاً بقولهم « الكلام على المذهب رداً وقبولاً إنما يصح بعد كون المذهب معقولاً ونحن نعلم بالبديهة أن لا واسطة بين النفي والإثبات ولا بين العدم والوجود وأنتم اعتقدتم الحال لا موجودة ولا معلومة وهو متناقض بالبديهة ثم فرقتم بين الوجود والثبوت فأطلقتم لفظ الثبوت على الحال ومنعتم إطلاق لفظ الوجود فنفس المذهب إذا لم يكن معقولاً فكيف يسوغ سماع الكلام والدليل عليه » (٢) فأهل السنّة والجماعة إذن ينكرون أحوال أبي هاشم وقد كان أبو هاشم أول من أحدث القول فيها ولم تكن المسألة مذكورة قبله وقد نفاها أبوه وقد أثبتها هو لا موجودة ولا معدومة فرد عليه أهل السنّة والجماعة بأنه لا وسط بين النفي والإثبات ولا بين الوجود والعدم فالشيء اما أن يكون معدوماً واما أن يكون موجوداً فإطلاق لفظ الثبوت على الحال وهي غير موجودة أمر متناقض

---

١ — البير نادر : فلسفة المعتزلة جـ ١ ص ٢٢٦ — طبعة الاسكندرية ١٣٦٩ هـ .

٢ — الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ١٣٤ .

للبديهة ولا معنى للاشتغال برده لخروجه عن حد المعقول . يتكلم القاضي عبد الجبار عن الصفات فيصف الله أولاً بالقدرة على اعتبار أن الدلالة قد دلت على كونه تعالى محدثاً للعالم وما دام أحدث العالم فهو يتصف بالقدرة على الفعل وباقي الصفات يترتب على هذه الصفة وقد عرض القاضي لحدوث العالم بقوله « أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثاً قديماً قادراً حياً لا لمعان ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر » (١) القاضي يرى أن الباري كان قادراً فيما لم يزل ويكون قادراً فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عن القدرة لضعف أو عجز وأنه قادر على جميع أجناس المقدورات ومن كل جنس فهو قادر على ما لا يتناهى ولا ينحصر مقدوره لا في الجنس ولا في العدد . فالباري إذن قادر لذاته وليس قادراً بقدرة بل قدرته ذاته ويرى القاضي كذلك أن الله عالم لأن الفعل المحكم قد صدر منه وصحة صدور الفعل دليل على أنه عالم وفعله محكم لأنه لا يتأتى من سائر القادرين وسئل القاضي عما إذا كان ظهور ما ليس بمحكم من الأفعال دليلاً على كون فاعله ليس بعالم فأجاب بأن ما ليس بمحكم من الأفعال ككثير من الصور القبيحة الناقصة قد يوجد من العالم وممن ليس بعالم فإذا وجد في أفعال القديم ما لا يظهر فيه الإحكام والاتساق لم يدل على أنه ليس بعالم وإنما يدل على كونه قادراً فقط ولذلك اعتبر القاضي القدرة أول صفة ينبني على القول بها القول بسائر الصفات والباري عنده عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم عليها . ذلك أن علمه قديم لأنه لو لم يكن فيما لم يزل حصل عالماً لكان عالماً بعلم محدث متجدد وما دام قد ثبت كونه تعالى عالماً قادراً فالعالم القادر لا يكون إلاّ حياً والمعتزلة عادة تقيس الغائب على الشاهد على اعتبار أن طرق الدلالة في الحالين واحدة وقد أوقعهم هذا القياس في أخطاء كثيرة أخذها عليهم أعداؤهم من أهل السنّة باعتبارها من لوازم المذهب. وتنفي المعتزلة أن يكون الباري جسماً من الأجسام لأنه في نظرهم قادر

---

١ — القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٥٥ .

لذاته وعالم لذاته لا بقدرة وحياة وعلم لأنه لو كان قادراً بقدرة وعالماً بعلم لاحتاج إلى المحل والمحل يكون جسماً وكذلك حي لذاته لأن الحياة لا تنفصل عن الذات بأي حال من الأحوال ولو بالموت فيقول القاضي « انه تعالى كان حياً فيما لم يزل ويكون حياً فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال لا بموت ولا بما يجري مجرى ذلك » (١) . ويتكلم القاضي عن السمع والبصر ويذكر أن هناك خلافاً بين البصريين والبغداديين من المعتزلة في وصفه تعالى بالسمع والبصر فيقول « عند شيوخنا البصريين أن الله سميع بصير مدرك للمدركات وأن كونه مدركاً صفة زائدة على كونه حياً وأما عند مشايخنا البغداديين هو أنه تعالى مدرك للمدركات على معنى أنه عالم بها وليس له بكونه مدركاً صفة زائدة على كونه حياً » (٢) . فالخلاف إذن بين البصريين والبغداديين في مسألة الإدراك وحدها . البصريون يعتبرون الإدراك صفة زائدة على الحياة فهم لا يشترطون في وجوب كونه مدركاً أن يكون حياً وإنما شرطهم الوحيد هو وجود المدرك وبذلك يكون مدركاً بإدراك . أما البغداديين فالإدراك عندهم هو العلم والعلم يستلزم الحياة ولذلك لم يتصف الباري بصفة الإدراك وإنما اتصف بصفة العلم . وجملة القول انه تعالى كان سميعاً بصيراً فيما لم يزل وسيكون سميعاً بصيراً فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال لأن المرجع بذلك ليس إلا إلى كونه حياً وهذا ثابت بالقديم في كل حال وهو مدرك للمدركات وليس الإدراك صفة ذاتية وإنما هو صفة زائدة على الذات وفي بيان حقيقة كونه موجوداً يرى القاضي أن لفظ الوجود أوضح من أن يحد وأن هذه الموجودات تكشف عن حقيقة الموجود ولكون الله تعالى عالماً قادراً فالعالم القادر لا يكون إلاّ موجوداً فكما قلنا ان العلم والقدرة يشترطان الحياة نقول يشترطان الوجود ويدلل القاضي عن استحالة كونه — سبحانه

---

١ — القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص ١٦٦ .

٢ — نفس المصدر ص ١٦٨ .

وتعالى – معدوماً بقوله « إن القادر له تعلق بالمقدور والعالم له تعلق بالمعلوم والعدم يحيل التعلق فلو كان القديم معدوماً لم يصح كونه قادراً ولا عالماً والمعلوم خلافه » (١) . يشرح القاضي معنى تعلق القادر بالمقدور بأن القادر يصح منه إيجاد ما قدر عليه والعالم يصح منه إيجاد ما قدر عليه على وجه الاحكام والاتساق إذا لم يكن ثمة مانع يحول دون ذلك إنما يحيل التعلق لأن الإرادة إذا وجدت تعلقت بالمراد وإذا عدمت زال تعلقها وبعد أن يرد القاضي على كل الاعتراضات التي يمكن أن تثار في هذه المسألة يؤكد كونه موجوداً بقوله « قد ثبت أنه تعالى قادر والقادر لا يصح منه الفعل إلا إذا كان موجوداً ، كما أن القدرة لا يصح الفعل بها إلا وهي موجودة » (٢) فالقاضي ينتهي إلى القول بأنه تعالى كان موجوداً فيما لم يزل لأنه لو لم يكن موجوداً فيما لم يزل وحصل كذلك بعد أن لم يكن كان محتاجاً إلى موجد يوجده وهذا محال وهو كذلك يكون موجوداً فيما لا يزال لأنه يستحق صفة الوجود لذاته فلا تنفصل الصفة عن الذات لأي سبب لأنها هي الذات في الحقيقة ويستدل القاضي على قدم الله بأن الله اما أن يكون قديماً أو محدثاً فإذا كان محدثاً احتاج إلى محدث وذلك المحدث اما أن يكون قديماً أو محدثاً ، فلو كان محدثاً احتاج إلى محدث وهكذا إلى ما لا يتناهى فلا بد إذن أن يكون هذا المحدث قديماً ولما كان الله محدثاً للعالم كان قديماً . ويتكلم القاضي عن كيفية استحقاقه تعالى لصفات العلم والقدرة والحياة والوجود . أبو علي الجبائي يرى أنه يستحقها لذاته وأبو هاشم يرى أنه يستحقها لما هو عليه في ذاته ويذكر القاضي مقالة الكلابية وأنهم يذهبون إلى « أن الله تعالى يستحق هذه الصفات لمعان أزلية وأراد بالأزلي القديم إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع الله تعالى لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك » (٣) وكذلك يعيب القاضي مقالة

١ – نفس المصدر ص ١٨٠ .

٢ – القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة ص ١٨٦ .

٣ – نفس المصدر ص ١٨٣ .

الأشعري في الصفات ويهاجمه بقوله « ثم نبغ الأشعري وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة لوقاحته وعدم مبالاته للإسلام والمسلمين » (١).

يوافق القاضي عبد الجبار سائر المعتزلة وعلى الأخص أبا علي الجبائي وإن كان القاضي من القائلين بأحوال أبي هاشم إلا أنه يوافق أبا علي على اعتبار العلم والقدرة والحياة والوجود صفات لذاته فهو عالم بذاته قادر بذاته موجود بذاته فليست الصفات غير الذات والذات عندهم هي الصفات وفي ذلك ينقل القاضي رأي أبي الهذيل العلاف في أنه عالم بعلم هو هو أي أن علمه هو ذاته ولا يوافقه القاضي على هذا القول إذ يرى فيه نوعاً من التناقض فيقول « ألا ترى أن من من يقول : إن الله تعالى عالم بعلم لا يقول : إن ذلك العلم هو ذاته تعالى » (٢) . والواضح أن أبا الهذيل العلاف لم يخرج عن قول سائر المعتزلة بأن الذات والصفات شيء واحد وإذا كان أبو الهذيل يقول انه عالم بعلم فهو يساير مقالة المعتزلة في أن العلم صفة ذاتية وإذا لم يقل انه عالم بذاته فقد قال ان علمه هو ذاته ولا فرق بين القولين حتى يقول القاضي عبد الجبار ان في قول أبي الهذيل نوعاً من التناقض وإنما ينشأ التناقض إذا كانت الصفات شيئاً غير الذات أما مقالة الكلابية التي ذكرها القاضي فيبدو أنه أراد بالكلابية أبا عبد الله بن سعيد الكلابي رأس الكلابية وحده لأنه — ابن كلاب — يثبت لله صفات العلم والقدرة والحياة والوجود ويصفها بأنها أزلية ويمنع من وصفها بالقدم لأنه يثبت القدم معنى بخلاف سائر أهل السنة في إثبات القدم صفة فهو عند ابن كلاب معنى يقوم بالقديم . والظاهر أن القاضي عبد الجبار لم يفهم مذهب ابن كلاب على حقيقته لأن ابن كلاب يقول بصفات أزلية تقوم بالذات لا هي الذات ولا غيرها ولو كان ابن كلاب يعني بالأزلي —

---

١ — نفس المصدر نفس الصفحة .

٢ — القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٨٣ .

القديم لوصف الصفات الأزلية بالقدم ولكنه قال بكونها أزلية فقط ولم يصفها بالقدم وهو يعني أن الله متصف بها منذ الأزل أي منذ القدم وعلى ذلك فليس هناك ما يدعو إلى وصفها بالقدم إذا كانت هي أزلية لأن القديم عنده معنى يقوم بالقديم أي لا يقوم بالذات مباشرة وإن كان سياق المذهب يؤدي إلى أن الأزلي هو القديم وليس كما فهم القاضي عبد الجبار أن ابن كلاب خشي أن يقول بقدم الصفات والله قديم فيكون هناك قديمان . هذا الفهم بعيد عن ابن كلاب لأن الصفات عنده — كما قلنا — ليست هي الذات ولا غير الذات إنما هي من متعلقات الذات وليست الذات من متعلقاتها . وكذلك كان القاضي في تهجمه على الأشعري ووصفه بالوقاحة وقلة المبالاة بدين المسلمين — بعيداً كل البعد عن فهم المراد من مقالة الأشعري في الصفات فالأشعري يقول بعلم قديم وقدرة قديمة وحياة قديمة ووجود قديم ولكن الصفات عنده تقوم بالذات وليست هي الذات فإذا كانت الذات قديمة والصفات قديمة كان هناك قديمان وليست هي غير الذات والقول بأن الصفات غير الذات يؤدي إلى وجود غيرين والغيرية جواز مفارقة أحد الشيئين للآخر على وجه من الوجوه فيوجد أحدهما دون الآخر ومن هنا كانت الصفات لا هي الذات ولا هي غيرها . وعلى ذلك كان ما يخشاه القاضي من وجود قديمين لا محل له فالقديم واحد وتعدد القدماء في ذات الله لا ينافي الوحدة التي قررها الشرع والأشعري لا يخالف المعتزلة في أنه لا قديم مع الله إلا أنه يثبت لله الصفات التي ينفيها المعتزلة . يثبتها الأشعري صفات زائدة على ذاته وليست صفات لذاته كما هي عند المعتزلة . يرى القاضي أن الباري لا يستحق هذه الصفات لمعان محدثة لأن القديم لو كان قادراً بقدرة محدثة والمحدث لا بد له من محدث لكان محدثها لا يخلو اما أن يكون نفس القديم أو غيره من القادرين بالقدرة ولا يجوز أن يكون غيره من القادرين بالقدرة لأن القادر بالقدرة لا يصح منه إيجاد القدرة كما أن العالم بالعلم وإن صح منه إيجاده فإنه يوجده بنفسه لا لغيره وإذا ترتبت قدرة القديم

على قدرة القادرين التي تترتب في الحقيقة على قدرة القديم لوقف كل من الأمرين على الآخر فلا يحصلان ولا يحصل كل واحد منهما وهذا محال .
والقاضي يرى أنه تعالى لا يستحق هذه الصفات لمعان قديمة ويبني دلالته في ذلك على أصول ثلاثة : أحدها أنه تعالى إنما يخالف مخالفه بكونه قديماً وثانيها أن الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق بها تقع المماثلة عند الاتفاق وثالثها أن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات. وتفسير ذلك أن القديم يخالف ما سواه بكونه قديماً بدليل أن ما عداه لا ينوب عنه فيما يرجع إلى ذاته أي أن القدرة لا تقوم بفعل الإيجاد والعلم لا يقوم بفعل الاحكام والاتساق . والصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق تقع بها المماثلة عند الاتفاق فالسواد مثلاً يخالف البياض ويماثل السواد وأن ما يجري من الأحكام على صفة من صفات الذات يجري في سائر الصفات ذلك أن حكم القدرة كحكم العلم والحياة . وإذا ثبت هذا فالقديم تعالى لو استحق هذه الصفات لمعان قديمة لوجب أن تكون هذه المعاني مثلاً لله فوجب أن تكون هذه المعاني عالمة وقادرة كالباري تماماً ولما كان ذلك محالاً واستحقاقه لهذه الصفات لمعان محدثة محالاً هو الآخر كان مستحقاً لهذه الصفات لذاته على اعتبار أن الصفات مجازات واعتبارات ذهنية. وأخذ القاضي ينفي كونه تعالى عالماً بعلم قادراً بقدرة حياً بحياة وهي مقالة أهل السنّة ويرى أن ذلك تشبيه لله بالمحدثات ، ويرد شبه المخالفين وأدلتهم السمعية لينتهي إلى القول بأنه عالم لذاته قادر لذاته موجود لذاته وسنعرض لخلاف المعتزلة مع أهل السنّة في الكلام عن عقيدة الأشاعرة . أما الصفات التي يرى القاضي وجوب نفيها عن الباري فهي نفي الحاجة عنه تعالى لأن الحاجة إنما تجوز على من جازت عليه الشهوة وهي إنما تجوز على الأجسام والله تعالى ليس بجسم وإذا لم تجز عليه الحاجة وجب كونه غنياً وعلى المكلف أن يعلم أنه تعالى كان غنياً فيما لم يزل ويكون غنياً فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عن صفة الغنى بحال من الأحوال .

وينفي القاضي عن الله أن يكون جسماً لأن الجسم عنده هو الطويل العريض العميق ويذكر الدكتور عبد الكريم عثمان بصدد هذه المسألة رأياً يفسر نشأة الاعتزال بقوله «إن من أهم دواعي ظهور الاعتزال الوقوف أمام من يقول بتجسيم الله وقد اتهم مقاتل بن سليمان المعاصر لجهم بن صفوان بأنه أول من قال بهذه الفكرة متأثراً بالإسرائيليات ولذلك نادى جهم بن صفوان بتنزيه الله ونفي الصفات وعنه انتقلت الفكرة إلى المعتزلة» (١) . نوافق الدكتور عثمان على أن جهماً قال بنفي الصفات ، وأن المعتزلة أخذت عنه مقالته وأن المعتزلة وقفت بالمرصاد للمجسمة وقد دفعها هذا الموقف إلى تنزيه الله لكننا لا نوافق على أن جهماً كان يقول وينادي بتنزيه الله كما هو الظاهر من مقالته وكما أبدينا من رأي فيها . ينفي القاضي عبد الجبار كون الباري جسماً لأن الباري قديم والأجسام محدثة ولو كان الباري جسماً لكان محدثاً لأن الأجسام يستحيل انفكاكها عن الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والتي نطلق عليها لفظ الأعراض ولأن ما لم ينفك عن الحوادث وجب حدوثه لا محالة ويعرض القاضي دليلاً آخر ينفي به كون الباري جسماً في قوله «انه تعالى لو كان جسماً لوجب أن يكون قادراً بقدرة والقادر بالقدرة لا يقدر على فعل الأجسام» (٢) . إذن القاضي يعتبر مقالة أهل السنّة في القول بأن القادر إنما هو قادر بقدرة وليس قادراً بذاته يؤدي إلى أن يكون الباري جسماً والقادر بالقدرة عند المعتزلة لا يقدر على الفعل وأخذ القاضي يستعرض كل حجج المخالفين العقلية والسمعية في مسألة الجسم ويرد عليها وينتهي إلى أنه تعالى لم يكن جسماً فيما لم يزل ولا يكون كذلك فيما لا يزال . وينفي كذلك أن يكون الباري عرضاً لحدوث الأعراض وقدمه تعالى . ويرى القاضي أن مسألة الرؤية — رؤية الله بالأبصار في الآخرة — تتعلق بمشكلة التجسيم وإثبات

---

١ — القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة ص ٢١٧ . تعليق الدكتور عبد الكريم عثمان .

٢ — نفس المصدر ص ٢٢١ .

الجهة والمكان ويذكر أن الرافضة والمشبهة ومنهم الكرامية لكونها تقول بالجسمية والجهة فهي تثبت لله الرؤية في الآخرة وأجازها الأشعري بلا كيف أما المعتزلة فقد نفوا رؤية الله بالأبصار في الدنيا والآخرة وأجازوا الرؤية بالقلب على أنها علم وإحاطة ولذلك رفضوا أخذ الآيات الواردة في إثبات الوجه واليد والاستواء والجنب بمعناها الظاهر وتأولوها بما يتفق في نظرهم مع تنزيه الله عن كل معنى من معاني التشبيه أو التجسيم ويرى الدكتور ألبير نادر أن المعتزلة تكفر مخالفيها من القائلين برؤية الله فيقول «كانوا يكفّرون كل من خالفهم في هذا القول لأن القول برؤيته تعالى هدم للتنزيه وتشويه لفكرة الله وتشبيه لله بخلقه وهذا كفر لذلك لم يترددوا في تكفير من قال بهذا القول» (١).

ويرى الدكتور ألبير نادر أن كلام أبي عيسى المردار المعتزلي وصحته أبو موسى المردار ٢٢٦ هـ واضح في هذا الصدد ويعبر عن رأي المعتزلة أجمع حيث يقول: إعلم أن من قال: ان الله يرى بالأبصار، على أي وجه قاله فمشبه لله بخلقه والمشبه عنده كافر بالله وكذلك الشاك في كفره والشاك في الشاك لا إلى غاية» (٢).

ولكن المأثور عن القاضي عبد الجبار أنه لا يكفّر مخالفيه في هذه المسألة ومما لا شك فيه أن القاضي كان بيده جماع المذهب المعتزلي فيقول في ذلك «لما كان الجهل بأنه تعالى لا يرى لا يقتضي جهلاً بذاته ولا بشيء من صفاته لم نكفر من خالفنا في هذه المسألة» (٣). وقد أفاض القاضي في كلامه عن رؤية الله وأخذ يستعرض كل حجج المخالفين وخص الأشعري بالذكر واجتهد القاضي في تفنيدها فيبدأ أولاً في إثبات أن الإدراك إذا اقترن بالبصر لا يحتمل

---

١ – البير نادر: فلسفة المعتزلة جـ ١ ص ٢١٤.

٢ – الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ص ٦٧ – ٦٨.

٣ – القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٣.

إلاّ الرؤية ويستدل بقوله تعالى « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » (١) . ثم يؤول الآية الواردة في إثبات الرؤية وهي « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » (٢) . وينفي أن يكون النظر بمعنى الرؤية ويرى أن تأويله لهذه المسألة مروي عن علي بن أبي طالب وعن عبد الله بن عباس ٦٨ هـ وجماعة من الصحابة والتابعين أي أن سند مذهبهم يعود إلى أهل البيت ، أما الأدلة العقلية على هذه المسألة فقد عرضها الشهرستاني في كتابه « نهاية الاقدام في علم الكلام »(٣) والدكتور ألبير نادر في كتابه « فلسفة المعتزلة » (٤) . وفي ختام كلام القاضي عن مسألة الرؤية التي شغلت حيزاً كبيراً من كتابه « شرح الأصول الخمسة » يرى أن مخالفه في هذه المسألة إما قائل برؤيته بلا كيف فلا يكفر وهو رأي الأشعرية ممثلي أهل السنّة والجماعة في العالم الإسلامي وأدلة القاضي عبد الجبار العقلية تعرف بدليل المقابلة وفيه يستحيل أن يكون الله مقابلاً للرائي أو في حكم المقابل ودليل الموانع وهو أن القديم تعالى إنما لا يرى لاستحالة الرؤية عليه لا لمنع لأن القديم لو جاز أن يرى في حال من الأحوال لوجب أن نراه الآن ومعلوم أنّا لا نراه الآن مع أن الموانع مرتفعة، فدل هذا على استحالة رؤيته.وقد أخذ القاضي يحلل هذا الدليل ويفسره بتقسيمه الموانع إلى ضربين ما يمنع بنفسه وما يمنع بشرط . ولن نخوض الآن في هذه التفصيلات الدقيقة وإنما سنعرض لها عند الكلام على الرؤية عند الأشاعرة وردهم على المعتزلة وقد أخذ الدكتور محمود قاسم يدافع عن المعتزلة في مسألة الرؤية ويرى أن منطقهم يتفق وسياق المذهب رغم ما تعرض له المعتزلة من هجوم شديد لقولهم في نفي الرؤية من البغدادي والشهرستاني والاسفراييني والملطي وهم القائلون بمقالة أهل السنّة فيقول الدكتور قاسم ليس لنا أن نتوقع من هؤلاء سوى أن ينكروا رؤية الله

---

١ — سورة الأنعام : آية ١٠٣ .

٢ — سورة القيامة : آية ٢٣ .

٣ — الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ١٥٦ — ١٧٠ الفصل الخاص بالرؤية .

٤ — ألبير نادر : فلسفة المعتزلة جـ ١ ص ١١٢ — ١١٩ الفصل السابع — رؤية الله .

في الحياة الدنيا والآخرة سراء بسواء ، فإنهم يحتمون مبادئهم ويستنبطون منها نتائجها المنطقية لأن من يبدأ بنفي الجسمية ثم يثني بنفي الجهة سينتهي لا محالة إلى إنكار الرؤية الإلهية لأن الرؤية شروطها الخاصة كوجود الشيء المرئي في جهة مقابلة للرائي وكاللون والضوء وذلك كله محال في حقه تعالى » (١) .

أما تحليل قول الدكتور قاسم والحكم عليه فيحتاج إلى عرض أدلة الفريقين المعتزلة والأشاعرة لبيان وجه الصحة والخطأ عند كليهما ولذلك نرى تعليق الأمر حتى الباب الثاني وفيه تفصيل القول في مقالة الأشاعرة في هذه المسألة وغيرها من المسائل .

ولكي يثبت القاضي عبد الجبار كون الباري واحداً ومنفرداً بالوحدانية يعرض لدليل التمانع وهو استحالة أن يكون مع الله ثان يشاركه معه في صفاته إلا أنه يستعمل كلمة الواحد بمفهوم خاص فهو يريد به أنه يختص بصفة لا يشاركه فيها غيره وهي صفة القدم ويذكر القاضي أنه لا خلاف في أنه ليس مع الله ثان يشاركه في جميع صفاته وإنما الخلاف في تجويز أن يشاركه في بعض صفاته وأخذ في ذلك يعرض أقوال الثنوية القائلين بأصلين هما النور والظلمة وفرق المانوية والديصانية والمرقونية وسائر فرق النصارى ويرد على كل الشبه التي يوردونها وقد أخذ القاضي يصل بين المجوس والمجبرة وذلك لقول النبي « القدرية مجوس هذه الأمة » فهو ينفي عن المعتزلة تهمة القدرية حتى لا يكونوا كالمجوس والمجبرة ويفعل القاضي نفس الشيء مع الكلابية فيضاهي بينهم وبين النصارى ، فهو يرى أن الكلابية تقول بمعان قديمة والنصارى تقول بأقانيم ثلاثة قديمة ، وأن الخلاف بينهم ليس إلا من جهة العبارة ويذكر أن أبا مجالد وهو أحمد بن الحسين البغدادي من أصحاب الجعد بن حرب وأبي

---

١ — محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة لابن رشد ص ٨٣ — طبعة القاهرة ١٣٧٤ هـ .

موسى المردار ٢٢٦ هـ يذكر ابن المرتضى في الطبقة الثامنة ويرى الدكتور نيبرج أن هذه الطبقة تتضمن من عاش في النصف الأخير من القرن الثالث وأوائل القرن الرابع ، يذكر القاضي أن أبا مجالد اجتمع مع ابن كلاّب المتوفى ٢٤٠ هـ أي في النصف الأول من القرن الثالث ونحن نرجح أن يكون ابن مجالد تقابل مع ابن كلاب ما دام ابن مجالد من أصحاب الجعد بن حرب وأبي موسى المردار وكانت وفاتهما في النصف الأول من القرن الثالث أي أن ابن مجالد كان معاصراً لابن كلاب بخلاف كلام الدكتور نيبرج وابن المرتضى أن الطبقة الثامنة تتضمن من عاش في النصف الأخير من القرن الثالث وأوائل القرن الرابع فواحد من اثنين أن يكون الرجل في طبقة سابقة . ولا يكون من أصحاب الجعد والمردار أو تكون رواية القاضي عن اجتماعه بابن كلاب غير صحيحة وإن كان جائزاً أن يكون هذا الاجتماع صحيحاً وأن تكون وفاة أبي مجالد في أواخر القرن الثالث لأننا لا نعلم تاريخ وفاته على وجه الضبط وقد اهتم الدكتور ألبير نادر في كتابه « فلسفة المعتزلة » والدكتور علي سامي النشار في كتابه « نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام » بمسألة مصادر فكرة المعتزلة عن التوحيد فينتهي الدكتور ألبير نادر إلى القول بأخذ المعتزلة من الفلسفة اليونانية ما يوافق فكرتهم أما الدكتور النشار فيتابع الأستاذ أحمد أمين في قوله ان نشأة المعتزلة كانت نشأة إسلامية بحتة فيرى أن المعتزلة صدرت عن اجتهاد في النصوص إلاّ أننا نرى في هذه المسألة رأي الدكتور نيبرج في مقدمة كتاب الانتصار للخياط المعتزلي في قوله « فللعدو تأثير في تكوين الأفكار ليس بأقل من تأثير الحليف فيه حتى أن بعض الحنابلة قد شكا أن أصحابه انقطعوا إلى الرد على الملحدين انقطاعاً أداهم أنفسهم إلى الإلحاد » (١) . وهذا قول حق فإن براءة المعتزلة من المصادر الأجنبية زعم باطل وهذه المسألة تحتاج إلى خوض دقيق ليس مجاله بحثنا . لذلك نقف هنا عند هذا الحد . وينتقل القاضي من

---

١ — الدكتور نيبرج : مقدمة كتاب الانتصار للخياط المعتزلي ص ٦٠ .

مسألة التوحيد إلى العدل أصلهم الثاني ويرى أنه أفعال القديم تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز وينتهي إلى أن الله يفعل الحسن ولا يفعل القبيح لأنه يستغني بالحسن عن القبيح خلافاً في رأيه للمجبرة التي أضافت القبيح إلى أفعاله تعالى ثم يبحث القاضي في القدرة الإلهية وهل يقدر الله على الظلم والجور أولا يقدر فهو يرى أنه قادر على فعل القبيح إلا أنه لا يفعله وفي ذلك يقول أبو الهذيل يقدر على الظلم ولكنه لم يفعل ذلك لحكمته، والنظام يقول: «لا يقدر على الظلم ولا على أن يترك الأصلح لما ليس بأصلح ذلك أن الظلم لا يقع إلا من ذي آفة أو من جاهل» (١) .

وقد قالت المجبرة بقدرته تعالى على فعل القبيح ولذلك قال القاضي بما يضاد قولهم موافقاً في ذلك قول النظام والجاحظ والأسواري بعدم القدرة ويستدل القاضي بالآيات القرآنية التي تنفي عن الله الظلم بقوله «ولا يحسن أن يتمدح بنفي الظلم عن نفسه وهو غير قادر عليه» (٢) . ويرى القاضي أن الله وإن كان يوصف بالقدرة على فعل القبيح إلا أنه لا يفعله لأنه لو فعل القبيح لكان يجب أن يكون جاهلاً أو محتاجاً والجهل والحاجة لا يجوزان عليه تعالى فيجب أن لا يختار القبيح بوجه من الوجوه (٣) ثم يتكلم القاضي في خلق الأفعال وأن العباد هم المحدثون لها وفيها خلاف مع الجهمية المجبرة التي تذهب إلى أن هذه الأفعال مخلوقة لله تعالى فينا لا تعلق لها بنا أصلاً ولا كسباً ولا احداثاً وإنما نحن كالظروف لها ويذكر الأشاعرة ضمناً دون تصريح فيقول «ومنهم من ذهب إلى أن لها بنا تعلقاً من جهة الكسب وإن كانت مخلوقة فينا من جهة الله تعالى» (٤) .

---

١ — القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٣١٣ تعليق الدكتور عبد الكريم عثمان .
٢ — نفس المصدر ص ٣١٦ .
٣ — القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٣١٧ .
٤ — نفس المصدر ص ٣٢٤ .

ويقسم الأفعال إلى حسن وقبيح ومباح وواجب عقلي وشرعي وكذلك الحسن والقبيح ينقسم أقساماً ويدل القاضي على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم من قبل الله تعالى بقوله « يدل على ذلك ما قد ثبت من أن العاقل في الشاهد لا يشوه نفسه كأن يعلق العظام في رقبته ويركب القصب ويعدو في الأسواق فكما لا يفعل ذلك ولا يتولاه ، فلا يتولى غيره أيضاً ولا يريده منه وإنما لا يفعل ذلك ولا يختاره لعلمه بقبحه ولغناه عنه وإذا وجب ذلك في الواحد منا فلأن يجب في حق القديم تعالى وهو أحكم الحاكمين أولى وأحرى » (١) أي أن القاضي يريد بذلك أن الواحد منا لا يفعل بنفسه القبيح لعلمه بقبحه وغناه عنه ولا يفعله غيره به ولذا كان الباري في غنى عن فعل ذلك أحق وأولى ، لأن القاضي يرى أن القديم تعالى أحكم الحاكمين أي لكونه لا يفعل إلاّ العدل ويسير على مقتضى الحكمة فهو لا يفعل القبيح ولا يرغب فيه بل يستغني عنه . ودليل آخر للقاضي في نفس المسألة « ان في أفعال العباد ما هو جور وظلم فلو كان الله خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً تعالى الله عن ذلك » (٢) . ويشرح القاضي معنى الظلم بقوله « هو كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ، ولا استحقاق » (٣) .

الظلم عند القاضي هو ما لا يكون فيه نفع ولا دفع ضرر معلوم أو مظنون أو مستحق فمن وجد متألماً يتألم وإن كان ألمه مستحقاً له نتيجة فعله ويتركه دون أن يدفع عنه الضرر الذي أصابه لسوء تصرفه يكون ظالماً . أما مفهوم الظلم عند المعتزلة بوجه عام فهو وضع الشيء في غير موضعه كمن يجعل البذرة في المحبرة يكون ظالماً ، والظالم عندهم هو من يفعل الظلم ولذا منعوا من وصف الله بالظالم لأنه لو كان فاعلاً للظلم لوجب أن ترجع إليه أحكام الظلم

---

١ — نفس المصدر ص ٣٤٤ .
٢ — نفس المصدر ص ٣٤٥ .
٣ — نفس المصدر نفس الصفحة .

من الذم والاستخفاف – تعالى الله عن ذلك – وينفي القاضي أن يكون الظالم اسماً لمن حله الظلم وهو قول أهل السنّة . ويعيب القاضي على الكلابية القول بأن الظلم قام بالظالم وإن قام ببعضه فيقول « جعلوا المتكلم اسماً لمن حله الكلام وكان يجب أن يكون اللسان هو القاذف لأنه هو الذي حله القذف وأن يكون هو الرسول أيضاً لأن الرسالة والبلاغة إنما تحصّلا له به ، ويحلانه وهذا يوجب أن يجلد ويستخف به للقذف ويعظم ويبجل للرسالة وهذا محال » (١) .

أي القاضي يرى أن قول الكلابية بأن الظالم من قام به الظلم يؤدي إلى التناقض في القول وهو محال ولكن رد الكلابية على ذلك أننا نقول في الرجل انه ساكن البلد وإن سكن ببعضه وللإنسان بكماله عالم قادر لقيام العلم والقدرة ببعضه » (٢) . ولذلك يقول الأشعري بأن محل الظلم هو الظالم وإن قام الظلم ببعضه لا كله إلا أنه يتصف بالظلم لقيامه به وإن كان ببعضه فقط . ويستدل القاضي بآيات من الكتاب على أن الله لا يخلق أفعال العباد كقوله تعالى « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت » (٣) . ويفسرها القاضي بأن التفاوت اما أن يكون من جهة الخلقة أو من جهة الحكمة ويرى أن هذا التفاوت من جهة الحكمة لأن في خلقة المخلوقات من التفاوت ما لا يخفى ولذا لم يصح في أفعال العباد أن تكون من جهة الله لاشتمالها على التفاوت وغيره . ودليل آخر القاضي قوله تعالى « الذي أحسن كل شيء خلقه » (٤) . يرى القاضي أنه إذا كان كل شيء خلقه الله حسناً وأفعال العباد تشتمل على الحسن والقبيح كانت غير مضافة إلى الله تعالى . وواضح أن القاضي يفسر هذه الآيات ويؤولها تفسيراً خاصاً ويتناسى القاضي أن الآلام والأسقام والعقاب من أفعال الله ولا يمكن

---

١ – القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٣٥٠ .
٢ – البغدادي : أصول الدين ص ١٣٢ .
٣ – سورة الملك : آية ٣ .
٤ – سورة السجدة : آية ٧ .

القول بأنها حسنة إلاّ لحكمة يعلمها هو وعلى ذلك لا يقوم ما ذكره القاضي دليلاً ودليل آخر للقاضي قوله تعالى « صنع الله الذي أتقن كل شيء » (١) . فإذا كانت أفعاله كلها محكمة متقنة وأفعال العباد تشتمل على ما ليس بمتقن أو محكم كان لا يصح أن يكون الله خالقاً لها ويرى القاضي في أقواله تعالى « جزاء بما كانوا يعملون » (٢) .

وقوله تعالى « وهل جزاء الإحسان إلاّ الإحسان » (٣) . يرى القاضي أنه لولا أننا نعمل ونصنع لكان هذا الكلام كذباً وكان الجزاء على ما يخلقه فينا قبيحاً . وكذلك قوله تعالى « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (٤) . يرى فيه القاضي تفويض الأمر إلى اختيارنا فلولا أن الكفر والإيمان متعلقان بنا ومحتاجان إلينا لكان هذا الكلام كقول القائل : من شاء فليسودّ ومن شاء فليبيضّ .وذلك سخف لعدم تعلق الاسوداد والابيضاض بنا وباختيارنا . وقد أفاض القاضي في عرض أدلته السمعية تدليلاً على صحة أقواله في هذه المسألة . ويتكلم القاضي عن الكسب فيشرح حقيقته في اللغة أولاً بقوله « إعلم أن الكسب كل فعل يستجلب به نفع أو يدفع به ضرر يدل على ذلك أن العرب إذا اعتقدوا في فعل أنه يستجلب به نفع أو يدفع به ضرر سموه كسباً ولهذا سموا الحرف مكاسب والمتحرف بها كاسباً » (٥) . أما البغدادي فيثبت أن أهل السنّة والجماعة اختلفوا في تفسير معنى الكسب . ويرى القاضي عبد الجبار أن الكسب ليس له معنى في المصطلح الفني الكلامي وينقل رأي المعتزلة في

---

١ — سورة النمل : آية ٨٨ .

٢ — سورة الأحقاف : آية ١٤ . وسورة الفرقان : آية ١٥ . وسورة الواقعة : آية ٢٤ . وسورة السجدة : آية ٣٢ .

٣ — سورة الرحمن : آية ٦٠ .

٤ — سورة الكهف : آية ٢٩ .

٥ — القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٣٦٤ .

الكسب بقوله«إن الكسب لو كان معقولاً لكان يجب أن نسمي القديم مكتسباً(١) ينتهي القاضي من ذلك إلى القول بأن الكسب غير معقول وأنه لو ثبت معقولاً لما صح أن يكون جهة في الاستحقاق للمدح والذم والثواب والعقاب فيقول القاضي « لأنه عندهم يجب عند وجود القدرة عليه ولذا لا يجوز انفكاك أحدنا عنه بوجه من الوجوه » (٢) . يرى القاضي وغيره من المعتزلة أنه لا وجه لنسبة الفعل إلى مكتسبه غير إحداثه له وأخذ يستعرض أدلة مخالفيه في المسألة ويرد عليها الواحد تلو الآخر ليبطل القول بالكسب بتاتاً ويحل محله القول بالاحداث أي أن العبد يخلق فعله ويحدثه ومن ثم كان ثوابه وعقابه على فعله . ويرى الدكتور عبد الكريم عثمان (٣) أن نظرية الكسب لم تبق على شكلها الذي قال به أبو الحسن الأشعري وإنما لحقها بعض التغيير حتى اقترب مناصرو الأشاعرة من المعتزلة . سنعرض لهذه المسألة في الباب الثاني عند الكلام عن الكسب عند الأشعري وفي الباب الثالث الخاص بتطور الأشعرية .

ويمس القاضي مسألة المتولدات أي الأفعال المتولدة مساً خفيفاً فلا يعرض لحقيقة الفعل المتولد والأسباب التي دعتهم إلى القول بتولد الأفعال وآراء مخالفيهم في هذه المسألة والرد عليها كما فعل في غيرها من المسائل ، إنما اقتصر على القول بأن أبا عثمان الجاحظ ٢٥٦ هـ جعل الأفعال المتولدة تقع من الإنسان على سبيل الطبع أي بإيجاب الخلقة كما عند النظام ومعمر بن عباد السلمي أما ثمامة بن الأشرس ٢١٣ هـ فيرى أن الأفعال المتولدة لا فاعل لها . أما القاضي فيرى أن اختيار العبد له دخل كبير فيما يتولد عنه من أفعال ولذلك يرى القاضي أن الفعل المتولد هو ما يقع بواسطة أما الفعل المبتدأ فهو الواقع بلا واسطة ولذلك كان الفعل المبتدأ هو الواسطة التي يقع بها الفعل المتولد فالفعل المبتدأ في

---

١ – نفس المصدر ص ٣٦٩ .

٢ – نفس المصدر ص ٣٧١ .

٣ – القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٣٦٤ – تعليق الدكتور عبد الكريم عثمان .

المرتبة الأولى والمتولد في المرتبة الثانية ، ويتكلم القاضي عن الاستطاعة فيرى أنها قدرة على الفعل وعلى ضده قبل الفعل فإذا وجد الفعل لم يكن الإنسان بحاجة إليها .

ويعبّر الأشعري عن قولهم هذا بقوله « الإنسان قادر أن يفعل في الأول وهو يفعل في الأول والفعل واقع في الثاني لأن الوقت الأول وقت يفعل والوقت الثاني وقت فعل »(١). وهو قول أبي الهذيل العلاف على خلاف بين المعتزلة في تفاصيل هذه المسألة .

ويعترض القاضي على قول مشايخه البغداديين في القول بأن الفعل يصح من الواحد إذا كان صحيح البدن أي هم يشترطون صحة البدن وسلامة صدور الفعل من العبد ويقول القاضي ان ذلك يكون صحيحاً إذا كان الواحد منا قادراً بقدرة لأنها تحتاج في وجودها إلى محل مبني بنية مخصوصة وهذا المحل هو صحة البدن . ويأخذ القاضي في بيان فساد قول المجبرة — على رأيه — في أن القدرة مقارنة للمقدور فيقول : « لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً بما لايطاق إذ لو أطاقه لوقع منه فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه ، وتكليف ما لا يطاق قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح » (٢) .

ويشرح القاضي هذا الدليل بطريقة أخرى فيقول « إن القدرة صالحة للضدين ، فلو كانت مقارنة لهما لوجب بوجودها وجود الضدين فيجب في الكافر وقد كلف الإيمان أن يكون كافراً مؤمناً دفعة واحدة ، وذلك محال » (٣) . وقد علق الدكتور عبد الكريم عثمان برأيه على مسألة التكليف

---

١ — الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٧٧ .

٢ — القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٣٩٤ .

٣ — نفس المصدر نفس الصفحة .

بما لا يطاق فيقول « اختلف فيها علماء الإسلام فمنهم من قال بجوازه كالأشاعرة ومنهم من أنكره ونفاه كالمعتزلة » (١) . وسنعرض لهذه المسألة عند الكلام عن الكسب عند الأشاعرة .

ويذكر القاضي أبا الحسن الأشعري بابن أبي بشر المخذول وأنه يقول بتجويز التكليف بما لا يطاق ويرى القاضي أنه لا كلام في تقبيح التكليف لما لا يطاق وإنما الكلام في وجه قبحه ذلك أن قبح التكليف بما لا يطاق عند المعتزلة أمر بديهي لا يختلف فيه اثنان ولذلك نرى القاضي يهاجم الأشعري أعنف هجوم ويشتد عليه في هذه النقطة بالذات ويعارض أدلته السمعية في هذه المسألة ويتهمه بالكذب فيما يحتج به من كتاب الله . ثم يرد القاضي على النجارية أتباع أبي الحسين بن محمد النجار رأس فرقة النجارية من المجبرة له مناظرات مع النظام ويذكر الدكتور عبد الكريم عثمان (٢) قول المقريزي عن النجارية أنهم وافقوا المعتزلة في القول بحدوث القرآن ونفي الرؤية في الجنة وينقل إلينا الأشعري قولهم في الاستطاعة « ان الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم الفعل وأن العون من الله يحدث في حال الفعل مع الفعل وهو الاستطاعة والاستطاعة الواحدة لا يفعل بها فعلان . وأن لكل فعل استطاعة تحدث معه إذا حدث وأن الاستطاعة لا تبقى وأن في وجودها وجود الفعل وفي عدمها عدم الفعل » (٣) .

وينفي القاضي عن الباري إرادة المعاصي ويشرح حقيقة الإرادة والكراهة والمريد والكاره فيقول « الإرادة هو ما يوجب كون الذات مريداً والكراهة ما يوجب كونه كارهاً والمريد هو المختص بصفة لكونه عليها يصح منه الفعل

---

١ — نفس المصدر نفس الصفحة .

٢ — القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٤٠٢ — تعليق الدكتور عبد الكريم عثمان .

٣ — الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣١٥ .

على وجه دون وجه » (١) . إلاّ أن القاضي يرجع عن تحديد لفظ المريد والكاره لأنهما أوضح من التحديد كما فعل في اللفظ موجود .

وترى المعتزلة أن الله مريد بإرادة محدثة موجودة لا في محل والسبب في ذلك كما يقول الدكتور عبد الكريم عثمان « ما ظنوه من أن القول بإرادة قديمة لله سيؤدي إلى تجويز التغير عليه لأن الموجودات تتعلق بالإرادة وهي متجددة ومتغيرة فلو كانت الإرادة قديمة لوقع التغير في ذات الله » (٢) . أما القول بإرادة قديمة فهو قول الأشعرية وقول الكلابية انه مريد بإرادة أزلية أما النجارية فقد ذهبت إلى أنه مريد لذاته ، وقد أخذ القاضي في إفساد كل هذه الأقوال بالحجج والأدلة ليبرهن على صحة قول المعتزلة بحدوث الإرادة لا في محل . وتفصل المعتزلة بين ما يريده الله وما يريده العبد وقالوا بعدم جواز كون المقدور مقدوراً لقدرتين في آن واحد » (٣) . أي أن المعتزلة تنفي اجتماع قدرة العبد وقدرة الرب على مقدور واحد إنما القدرتان مستقلتان ولذلك يرى الدكتور النشار أن هذا البرهان يسمى عند المعتزلة ببرهان التمانع « وهو أن الشيء المراد يتحقق إذا ما وجدت دواعيه وينتفي أن يبقى معدوماً إذا انتفت فإذا كانت إرادة الإنسان جزءاً من إرادة الله أو هي هي وأراد الله شيئاً ولم يرده الإنسان وجد الشيء وتحقق لأن الداعي إلى وجوده قد وجد ولا يمكن أن يوجد الشيء أيضاً لانتفاء الداعي إلى وجوده وهو إرادة الإنسان . هنا تمانع ولذا سمى المعتزلة هذا البرهان ببرهان التمانع » (٤) . والله عند المعتزلة لا يريد القبائح ولا يشاؤها بل يكرهها ويسخطها والدليل على ذلك أنه قد صدر من جهة الله النهي عن القبيح والزجر عنه والتوعد عليه بالعقاب الأليم

---

١ — القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٤٣١ — ٤٣٢ .
٢ — نفس المصدر ص ٤٤ — تعليق الدكتور عبد الكريم عثمان .
٣ — نفس المصدر ص ٤٥٠ — تعليق الدكتور عبد الكريم عثمان .
٤ — النشار : نشأة الفكر الفلسفي ج ١ ص ٤٨٢ .

والأمر بخلافه والرغبة فيه والوعد عليه بالثواب العظيم . ويستدل القاضي كذلك بآيات من الكتاب ليستكمل الدليل السمعي مع العقلي كقوله تعالى « وما الله يريد ظلماً للعباد » (١) فهو ينفي إرادته للظلم وقوله تعالى « والله لا يحب الفساد » (٢) فالفساد قبيح لا يحبه ولا يرغبه ودليل آخر عقلي للقاضي هو « أنه تعالى لو كان مريداً للقبيح لوجب أن يكون فاعلاً لإرادة القبيح وإرادة القبيح قبيحة والله لا يفعل القبيح لأنه عالم بقبحه ومستغن عنه » (٣) .

وينفي القاضي إرادته تعالى للمعاصي بسبب أنه نهى عنها ولا يجوز أن ينهى عن شيء يرغبه ويريده وإلا كان قوله متناقضاً ولكنه الحكم العدل فلا يجوز عليه التناقض ثم انه لو كان مريداً للمعاصي لوجب أن يكون مختاراً لها والاختيار والإرادة واحد وهذا بخلاف الشاهد . وأخذ القاضي كعادته يسد على مخالفيه كل الطرق سواء بالأدلة العقلية أو السمعية ويدحض قولهم بإرادة الله لكل ما في العالم خيراً كان أم شراً . ويرى القاضي — كما سبق لنا في القول — انه لا يجوز أن يعذب الله أطفال المشركين بذنوب آبائهم وان كان القاضي أبو بكر الباقلاني ٤٠٣ هـ أجاز ذلك على الله بقوله « إن ذلك عدل من فعله جائز مستحسن في حكمته ، وسبب كونه منا ظلماً ومن الله عدل ، أن ذلك قبيح منا وصار جوراً من فعلنا لأجل نهي مالك الأعيان والأشياء لنا عن فعله ، فلولا تقبيحه للذلك ونهيه عنه لما قبح منا » (٤) .

والقاضي يرى أن تعذيب الغير من غير ذنب ظلم والله تعالى لا يجوز أن يكون ظالماً لأن الظلم قبيح والله لا يفعل القبيح . ومن أدلته السمعية على ذلك

---

١ — سورة غافر : آية ٣١ .

٢ — سورة البقرة : آية ٢٠٥ .

٣ — القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٤٦١ .

٤ — نفس المصدر ص ٤٧٧ تعليق الدكتور عبد الكريم عثمان .

قوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً »(١) . والأطفال لم تبعث إليهم الرسل ولذلك لم يعذبهم الله تعالى . وينفي القاضي قول أهل السنة أن الله مالك الملك وله أن يتصرف في ملكه كيف شاء . فيرى القاضي أن هناك حكمة يجب أن يراعيها ويسير بمقتضاها. ويتكلم القاضي عن الآلام فيعرض لرأي الثنوية وهم المعتقدون أن الآلام كلها قبيحة والملاذ كلها حسنة فأثبتوا فاعلين اثنين . ويرى أن الجبرية تعتقد أن الآلام يعتبر حسنها وقبحها بحال فاعليها . فإن كان فاعلها القديم عز وجل يحسن سواء كان ظلماً أو اعتباراً وإن كان فاعلها الواحد منا لا يحسن . أما المعتزلة فترى أن الآلام كغيرها من الأفعال تقبح مرة وتحسن أخرى فالألم يحسن إذا كان فيه نفع أو دفع ضرر أعظم منه أو استحقاق . والقاضي يعتبر ذم المسيء استحقاقاً والعاقل يعلم بكمال عقله قبح كثير من الآلام كالظلم الصريح . ويرى القاضي أنه يجوز على الله إيلام المكلف بشرط العوض والاعتبار عن طريق المنع بالنهي والوعيد أي أن الله يجب عليه تعويض العبد في مقابل الألم الذي أصابه . فإن كان فيه مفسدة له وجب عليه أن يمنعه عنه عن طريق نهيه ووعيده . أما عباد بن سليمان ٢٥٠ هـ فيرى أن الإيلام يحسن من الله دون العوض على سبيل الاعتبار أي العظة بذلك وإنما ليتفكر العبد في حاله ويتدبر . وقد ذكر القاضي أدلة عباد في ذلك بقوله « ان أحدنا يستحق ما يستحقه ثواباً أو عوضاً بفعل نفسه والإيلام من فعل الله فلا يجوز أن يستحق عوضاً وأنه لو كان يحسن من الله الإيلام للعوض لكان يحسن منا الألم للعوض »(٢) . ويرى القاضي فساد مذهب عباد ويرد عليه . ويرى أبو علي الجبائي أن الألم يحسن من الله تعالى لمجرد العوض . ويرى ابنه أبو هاشم أن الألم يحسن من الله لأجل الاعتبار أي لحكمة يعلمها هو .

ويشرح القاضي حقيقة العوض بأنه « كل منفعة مستحقة لا على طريق

---

١ — سورة الإسراء : آية ١٥ .
٢ — القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٤٩٠ .

التعظيم والإجلال ولا يعتبر فيه الحسن وغير ذلك لكي يضطرد وينعكس ويشمل ويعم » (١) . ولذلك لا يحسن من الله أن يؤلمنا من غير اعتبار رضانا .

ويعلق الدكتور عبد الكريم عثمان على قول القاضي في أحكام العوض بقوله « قالت المعتزلة لا يحسن من الله أن يؤلمنا من غير عوض أو اعتبار ويبيّن القاضي في المحيط أن الأساس في الإيلام أن تحصل منه ضروب الاعتبار ، أي ما يدعو المكلف إلى فعل الواجب والانصراف عن القبيح والعوض يقع له » (٢) .

ويبدو أن كتاب المحيط الذي أشار إليه الدكتور عبد الكريم هو كتاب القاضي عبد الجبار المسمى « المحيط بالتكليف » لأن موضوعه علم الكلام إذ للقاضي كتاب آخر اسمه « المحيط » في التفسير وعموم القرآن وهو من الكتب المفقودة.

ويرى القاضي رأي شيخه أبي هاشم في استحقاق العوض على طريق الدوام خلافاً لأبي علي الجبائي وأبي الهذيل العلاف وإسماعيل بن عباد وزير آل بويه المشهور المتوفى سنة ٣٨٥ هـ . أما ما يفعله الواحد منا من الآلام لا يخلو أن يكون مفعولاً بنفسه أو بغيره ، وما يفعله بنفسه قد يكون قبيحاً كشج رأسه أو قطع عضو من أعضائه فلا يستحق العوض عليه أصلاً ، وقد يكون حسناً كشرب الدواء المراد دفعاً للألم الحاصل من جهة الله وبذلك يستحق من الله العوض ، أما إذا كان يشرب الدواء ليزيد في شهوته وسمنه فلا يستحق بذلك عوضاً على الله لأن ما فعله بنفسه إنما هو بإرادته واختياره وما يفعله بغيره قد يكون قبيحاً كالظلم والمظلوم يستحق العوض من الظالم لما أوصله إليه من الآلام كالاغتصاب أو قتل الولد ، وقد يكون حسناً كإقامة الحد على التائب وبذلك يستحق العوض من الله حيث أمر الله الإمام بإقامة الحد عليه امتحاناً وأوجب ذلك عليه . واستطرد القاضي في شرح هذه المسألة في الأفعال الموجبة والمباحة والندب والإلجاء وفي المستحق للعوض والمستحق عليه مما لا طائل تحته .

---

١ — نفس المصدر ص ٤٩٤ .

٢ — القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٤٩٣ تعليق الدكتور عبد الكريم عثمان .

ويتكلم القاضي عن التكليف فيشرح حقيقته بقوله « إعلام الغير أن له أن يفعل أو لا يفعل نفعاً أو دفع ضرر ، مع مشقة تلحقه في ذلك على حد لا يبلغ الحال به حد الإلجاء ، ولا بد من هذه الشرائط حتى إذا انخرم شرط منها فسد الحد » (١) . يرى الدكتور عبد الكريم عثمان (٢) « أن معنى الإنسان عند القاضي لا يكتمل إلاّ بالتكليف وأن القاضي كتب كتاباً في معنى الإنسان المكلف وقد أفرد له في كتابه «المغني» جزءاً وفي كتابه «المحيط بالتكليف» تناول القاضي هذا المعنى بشيء من التفصيل . يقتضي التكليف من الله أموراً ثلاثة هي : التمكين بالأقدار وغيره والألطاف أي ما يكون مساعداً على القيام بالحسن وتجنب القبيح والثواب وذلك بشرط أن يؤدي المكلف ما يجب عليه.

أما تفسير النص الذي ذكره القاضي وفيه يشرح حقيقة التكليف فهو أن الإعلام عند القاضي يكون بخلق العلم الضروري أو بنصب الأدلة وذلك لا يصح إلاّ من الله تعالى . ويبدو أن أهمية هذه المسألة لا تقف على المعتزلة وحدهم فقد أفرد لها البغدادي فصلاً مستقلاً من كتابه أصول الدين (٣) . وفيه يقول عن العلم الضروري « واختلفت القدرية في هذا الباب . فمن زعم منهم أن المعارف ضرورية زعم أن الله يخلق في العاقل علماً بكل ما يريد أن يكلفه به من أمره فإذا لم يخلق له علمه بشيء لم يكن مكلفاً معرفته والاستدلال عليه » (٤). وقد أوجب القاضي تكليف من علم من حاله أنه يكفر وحسن تكليفه إنما يعود إلى أن الله تعالى عرّضه لدرجة لا تنال إلاّ بالتكليف وهي درجة الثواب .

ويشرح القاضي حقيقة اللطف بأنه « هو كل ما يختار عنده المرء الواجب فيتجنب القبيح أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار الواجب أو إلى ترك

---

١ – نفس المصدر ص ٥١٠ .

٢ – عبد الكريم عثمان : مقدمة شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٢٣ .

٣ – البغدادي : أصول الدين – الفصل العاشر ص ٢٠٦ – ٢٢٧ .

٤ – نفس المصدر ص ٢١٠ – ٢١١ .

القبيح » (١) . واللطف قد يسمى توفيقاً وربما يسمى عصمة ويرى المعتزلة أن اللطف ليس واجباً وإنما هو زيادة في تمكين المكلف أو إزاحة علته وهم البغداديون منهم وعلى رأسهم بشر بن المعتز مؤسس الفرع ٢١٠ هـ أما البصريون والقاضي منهم فقد أوجبوه على الله تعالى ورأي القاضي في ذلك هو « أنه تعالى إذا كلف المكلف وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب وعلم أن في مقدوره ما لو فعله به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح فلا بد له من أن يفعل به ذلك الفعل » (٢) . ويتكلم القاضي عن نعم الله فيرى أن التكليف نعمة من الله وكذلك الإيمان لأن بهما نستحق الثواب ونتوصل إليه .

وفي باب العدل أيضاً يتكلم القاضي عن مسألة القرآن باعتباره فعلاً من أفعال الله وباب العدل كلام في أفعاله وما يجوز عليه فعله وما لا يجوز ، ثم يتصل بما قبله فيعتبره إحدى نعم الله بل أعظمها وعنه يقول القاضي « مذهبنا في ذلك هو أن القرآن كلام الله ووحيه وهو مخلوق محدث أنزله الله على نبيه ليكون علماً ودالاً على نبوته وجعله دلالة لنا على الأحكام لنرجع إليه في الحلال والحرام واستوجب منا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس . وإذن هو الذي نسمعه اليوم ونتلوه ، وإن لم يكن محدثاً من جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة » (٣) .

ويعلق الدكتور عبد الكريم عثمان على الكلام في مسألة القرآن بقوله « إن من أهم المشاكل التي عرضت لمفكري الإسلام وأثارت ضجة كبيرة في صفوف العلماء والعامة وارتبطت بها محنة كبيرة تعرف بمحنة الإمام أحمد ابن حنبل » (٤) .

---

١ — القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٥١٩ .
٢ — القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٥٢١ .
٣ — نفس المصدر ص ٥٢٩ .
٤ — القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٧ تعليق الدكتور عبد الكريم عثمان .

وكان النزاع بين المعتزلة ومخالفيهم يدور حول خلق القرآن.المعتزلة تقول مخلوق ، وأحمد بن حنبل إمام أهل السنّة يقول غير مخلوق ، وابن كلاّب قائل بقدم كلام الله. والأشعري ميّز متابعاً لابن كلاب بين الكلام الأزلي النفس القديم والكلام المتعلق بالأمر والنهي والخبر فهو حادث . والمعتزلة وإن كانوا يعرفون برواد الحرية إلاّ أنهم بموقفهم المتعنت في هذه المسألة بالذات وأخذهم الناس بالقوة على القول بمقالتهم فيها وتطرفهم ومغالاتهم في هذا الأمر ضربوا أسوأ الأمثال على التدخل في الحرية، والعقيدة لا تنصر بالقوة وإنما بالفكرة . ولما كانت المسألة متشعبة ولا يمكن أن نلم بأطرافها نذكر أن الشهرستاني جعل فصلين من كتابه « نهاية الإقدام في علم الكلام » (١) لهذه المسألة يعرض فيها حجج الفريقين الأشاعرة والمعتزلة وقد أخذ الدكتور ألبير نادر عنه مقالته في كتابه « فلسفة المعتزلة » (٢) وحقيقة الكلام عند المعتزلة أنه الحروف المنظومة والأصوات المقطعة ومن كانت هذه حاله فلا بد وأن يكون مخلوقاً كان بعد أن لم يكن وقد أفرد القاضي الجزء السابع من كتابه « المغني في أبواب التوحيد والعدل » لمسألة خلق القرآن وفيها شرح مذهب المعتزلة وردود القاضي على الكلابية والأشاعرة والحشوية من الحنابلة ، وأدلة القاضي على نفي قدم القرآن هي أنه لو كان كلام الله تعالى قديماً لوجب أن يكون مثلاً لله ولا مثل لله تعالى . وأنه لو كان قديماً لوجب أن يكون عالماً لذاته قادراً لذاته كالقديم سواء والمعلوم خلافه هذا ينفي كون كلام الله قديماً . ويتكلم القاضي في النبوات ويرى أنه يتصل بالعدل حيث « انه كلام في أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا يتعلق بهذه الشرعيات فلا بد من أن يعرفناها لكي لا يكون مخلاً بما هو واجب عليه . ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه (٣) وفيه يرد

١ – الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام – الفصل ١٣ – ١٤ من ص ٢٨٨ – ٣٤١

٢ – ألبير نادر : فلسفة المعتزلة جـ ١ ص ١٠٢ – ١١٢ – الفصل السادس كلام الله .

٣ – نفس المصدر ص ٥١٣ .

على البراهمة منكرة النبوات ومنطق القاضي والمعتزلة في هذه المسألة « ان وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل إلاّ أننا لما لم يمكنا أن نعلم عقلاً ان هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة بعث الله إلينا الرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال فيكونوا قد جاؤوا بتقرير ما ركب في عقولنا وتفصيل ما قد تقرر فيها » (١) . إلاّ أن العقل عند المعتزلة هو الذي يقرر حسن الأشياء وقبحها وما فيه المصلحة والمفسدة والشرع يأتي مؤكداً ومفصلاً لما قرره العقل مقدماً . ويعبّر الشهرستاني عن مذهب أهل السنّة والجماعة في التحسين والتقبيح فيقول : « مذهب أهل الحق أن العقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه ، فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ، ومعنى القبيح ما ورد الشرع بذم فاعله » (٢) . ويرى أن المخالفين له في ذلك الثنوية والتناسخية أي أهل التناسخ والبراهمة والخوارج والكرامية والمعتزلة فصاروا إلى « أن العقل يستدل به على حسن الأفعال وقبحها على معنى أنه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن ويجب عليه الملام والعقاب على الفعل القبيح والأفعال على صفة نفسية من الحسن والقبيح وإذا ورد الشرع بها كان مخبراً عنها لا مثبتاً لها » (٣) . وأهل التناسخ صنف من أهل الأهواء القائلين بأن الأرواح تنتقل في الأجساد ويكون ثوابها وعقابها في قوالب سوى القوالب التي أطاعت أو عصت فيها » (٤) .

ويرى البغدادي أن سقراط الفيلسوف اليوناني كان منهم وكذلك أحمد بن حائط وعلي بن بانوش من تلامذة النظّام المعتزلي (٥) وإذا كان العقل هو الذي يوجب ما في الأشياء من حسن وقبح فتلك متابعة من المعتزلة لقول الجهم

---

١ — القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٥ .

٢ — الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٣٧٠ .

٣ — نفس المصدر ص ٣٧١ .

٤ — البغدادي : أصول الدين ص ٣٢٢ .

٥ — نفس المصدر نفس الصفحة .

ابن صفوان « إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع » (١) . أي العقل يفعل ذلك قبل أن يتزل الوحي والمكلف واجب عليه أن يعرف هذه الأشياء بعقله دون حاجة إلى وحي .

ويتطرق القاضي بعد ذلك إلى الكلام في المعجزات وكرامات الأنبياء ، ويرى الدكتور عبد الكريم عثمان أن أغلب المعتزلة أنكر السحر وكرامات الأنبياء وذلك حتى لا تختلط بالمعجزات فتفقد دلالتها على نبوة الرسول وإنما الخوارق قد تجري على أيدي الأنبياء وحدهم . وللقاضي تفصيل هذا الموضوع في الجزء الرابع من المغني (٢) . والمعجز عند المعتزلة هو الفعل الذي يدل على صدق المدعي للنبوة ويعجز البشر عن الاتيان بمثله .

وخلاصة القول في الأصل الثاني عند المعتزلة انه فرع عن نظريتهم في التوحيد وذلك لأن المعتزلة ترى أن صفات الله هي اعتبارات ذهنية مناسبة لنا ، لأن الله لا يتناهى أما العبد فمتناه إذن كيف يدرك المتناهي اللامتناهي . فالصفات عندهم هي الذات ولما كانت الصفات اما صفات ذات وهي التي لا يوصف الله بأضدادها كالعلم والقدرة والحياة وصفات فعل وهي التي يجوز أن يوصف الله بأضدادها كالإرادة والكراهة والعدل عند المعتزلة من صفات الأفعال وهي قديمة بالنسبة إلى الله ولكن مقدورات هذه الصفات مثل العدل تتحقق في الزمان فالله لم يزل عادلاً كما لم يزل قادراً ولكنه يطبق عدله عند ظهور الشر من الكائن المحدث المختار لأفعاله . فالله عندهم ذات فقط والصفات ذاتاً كانت أم أفعالاً هي أوجه للذات ويفصّل القاضي القول في الأصل الثالث عند المعتزلة وهو الوعد والوعيد كما فعل في التوحيد والعدل وإن كانت الأصول الثلاثة الأخرى يمكن ردها إلى العدل فيرى أن فعل الواجب واجتناب

---

١ — النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ ١ ص ٦٢ الطبعة الأولى سنة ١٣٧٤ هـ .

٢ — القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٨ تعليق الدكتور عبد الكريم عثمان .

القبيح مما يوجب على الله الثواب ، أما فعل القبيح واجتناب الحسن فهو يوجب على الله العقاب . أي ثواب أو عقاب فاعله ولذلك يقول القاضي « انه تعالى إذا كلفنا الأفعال الشاقة فلا بد من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله » (١)

ويخالف القاضي في هذا الرأي أبا القاسم البلخي ٣١٩ هـ من مشايخ المعتزلة البغداديين فأبو القاسم يرى أن القديم إنما كلفنا هذه الأفعال الشاقة لما له علينا من النعم العظيمة ولذلك يثيب المطيعين لا لأنهم استحقوا ذلك بل للجود والقاضي يرى أن الجود هو ما للفاعل أن يفعله أو لا يفعله ، أما ثواب المطيع وعقاب العاصي عند المعتزلة فهو واجب عليه تعالى ولا يجوز له أن يخل بما يجب عليه .

ويستدل القاضي بمقالة شيخه أبي هاشم الجبائي وهي « ان القديم تعالى خلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن فلا بد من أن يكون في مقابله من العقوبة ما يزجرنا عن الإقدام على المقبحات ويرغبنا في الإتيان بالواجبات وإلا كان المكلف مغرى بالقبح والإغراء بالقبيح لا يجوز على الله تعالى » (٢) . والقاضي يرى أن الثواب ليس مجرد المدح ولا العقاب مجرد الذم وإنما الثواب ما يؤدي إلى منفعة والعقاب ما يلحق ضرراً بالفاعل . أما دلالته السمعية على إيجاب الثواب والعقاب على الله أنه « وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد والوعيد بهما » (٣) . والثواب والعقاب عند المعتزلة يستحقان على طريق الدوام فالثواب على طريق التعظيم والإجلال والعقاب على طريق الاستحقاق والنكال ويشرح القاضي معنى الكبيرة والصغيرة ويستدل في ذلك بآيات من الكتاب فيرى أن الله رتب المعاصي مبتدئاً بالكفر وهو أعظمها وثناه بالفسق وختم بالعصيان فلولا أن الشرك كبيرة لما بدأ به والعصيان صغيرة

---

١ – القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ج ٣ ص ٦١٤ .

٢ – نفس المصدر ص ٦٢٠ .

٣ – نفس المصدر ص ٦٢١ .

لما نخم به وجعل الفسق مرتبة بين الاثنين . وهذا يجوز أن في المعاصي الكبير والصغير . وكما أن الثواب والعقاب يستحقان على الطاعة والمعصية فقد يستحقان على عدم فعل القبيح وعلى الإخلال بالواجبات وعند أبي علي الثواب والعقاب لا يستحقان على الفعل . والقاضي يفرّق بين المعتزلة والجهم بن صفوان ١٢٨ هـ في هذه المسألة فيقول « إنه جوّز أن يعاقب المرء على ما لا يتعلق به ولا بدواعيه البتة ، بل على ما لا يقدر عليه ولا يطيقه أصلاً وليس كذلك حالنا إنما جوزنا ذمه ومعاقبته على إخلاله بما وجب عليه بعدما أعطي القدرة على ذلك ، وخلّي بين فعله وأن لا يفعل وأزيلت علته فكيف يشبه أحد المذهبين الآخر » (١) .

والقاضي يشير هنا إلى مذهب الجهم في الجبر ومذهب المعتزلة في حرية الإرادة الإنسانية فعند الجهم الذي ينفي الفعل عن العبد وينسبه إلى الرب إطلاقاً ينصب الثواب والعقاب على فعل لم يفعله العبد وليست لديه قدرة عليه بل هو مكلف بما لا يطاق وعند المعتزلة القدرة على الفعل سابقة عليه . وللعبد حرية الفعل والترك بعد رفع الموانع والأسباب ومن هنا ينصبّ الثواب والعقاب على فعل العبد بقدرته وإرادته .

وترى المعتزلة أن الثواب يسقط بوجهين : أحدهما الندم على ما أتى به من الطاعات والثاني بمعصية هي أعظم منه وكذلك العقاب المستحق من جهة الله يسقط بالندم على ما فعله من المعصية أو بطاعة أعظم منه والقاضي كي يثبت ذلك يستدل بالشاهد على الغائب قياساً لأفعال الإنسان بأفعال الله .

ويرى القاضي أن هناك خلافاً بين البغداديين والبصريين في جواز عفو الله عن العصاة أجازه البصريون ومنعه البغداديون والقاضي على قول البصريين منهم . والفاسق عند المعتزلة مستحق للعقاب من الله ولا ينفعه ثواب إيمانه بالله

---

١ – القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٦٤٠ .

ورسوله بعد ارتكابه الكبيرة إلا إذا تاب فالتوبة شرط في عفو الله .

وفي هذه المسألة عقاب الفاسق واستحقاقه له يرد القاضي على مقاتل بن سليمان والكرامية والمرجئة وهي الفرق التي لا تقول باستحقاقه العقاب ، والمعتزلة ترى أن الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها أبد الآبدين ودهر الداهرين وتستدل في ذلك بآيات من الكتاب كقوله تعالى « ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها » (١) . وقوله تعالى « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها » (٢) .

وتثبت المعتزلة الشفاعة للمؤمنين دون الفساق وذلك مما لا خلاف فيه بينهم ، أما الفاسق الذي يموت من غير توبة فهو مخلد في النار . والشفاعة أيضاً لصاحب الكبيرة إذا تاب جائزة عندهم وقد ذكرها القاضي في هذا الباب ليرد على المرجئة القائلين بجواز الشفاعة لأهل الكبائر من الفساق . وبذلك ترى المعتزلة تجعل الثواب والعقاب مبنياً على اختيار الإنسان فهو يختار جزاءه بنفسه ثواباً كان أم عقاباً .

أما الأصل الرابع وهو المنزلة بين المنزلتين فيقول القاضي « إن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً خلافاً لما يقوله المرجئة ولا يسمى كافراً خلافاً لما يقوله الخوارج وإنما يسمى فاسقاً » . وأخذ يبطل بسائر الأدلة والحجج مقالة الفريقين ليدلل على صحة مقالة المعتزلة .

ويلحق القاضي بالكلام في هذا الأصل مسألة عذاب القبر والمنسوب إلى المعتزلة أنهم أجمع ينكرون عذاب القبر — كما ذكرنا في أول الفصل — والقاضي يؤكد إجماع الأمة على الاعتراف بعذاب القبر ويرى أن إنكار عذاب القبر

---

١ — سورة النساء : آية ١٤ .

٢ — سورة النساء : آية ٩٣ .

عند المعتزلة إنما هو من تشنيعات أحمد بن يحيى الراوندي الذي كان منتسباً إلى المعتزلة ثم انتقل إلى الرافضة وصار من أنصارهم ، كما يقول الدكتور نيبرج (١) في شرح كتاب الانتصار للخياط المعتزلي ويستدل على ثبوته بقوله تعالى « ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين »(٢) ولا تكون الاماتة والاحياء مرتين إلاّ وفي إحدى المرتين ، إما التعذيب في القبر أو التبشير به . وآيات أخرى من الكتاب تثبته أما كيفية ثبوته « فاعلم أنه تعالى إذا أراد تعذيبهم فإنه لا بد من أن يحييهم لأن تعذيب الجماد محال لا يتصور » (٣) . وكما أنه لا بد من الاحياء ليصح التعذيب فلا بد كذلك أن يخلق الله فيهم العقل ليحسن التعذيب ، وحتى لا يعتقد المعذب بأنه مظلوم . ويرى القاضي أن الأدلة السمعية التي تثبت ذلك والتي جاء بها الكتاب والسنّة لا مجال للعقل فيها وإنّا نؤمن بالسمعيات الواردة في هذا الصدد أما الوقت الذي يثبت فيه التعذيب فأمر لا يمكن إثباته عقلاً . ويرى القاضي أن فائدة عذاب القبر وكونه مصلحة للمكلفين إنما هو الاعتبار لتجنب القبيح وفعل الواجب خشية عذاب القبر قبل عذاب الآخرة .

ويتكلم القاضي كذلك وفي هذا الأصل الرابع من أصولهم في أحوال القيامة كالميزان والصراط ويثبتها بخلاف المعروف عن المعتزلة أنهم ينكرونها وهذا من خطأ نقل المذهب عن خصومه فهم يثبتون الميزان كالموازين المعتادة فيما بيننا والتي تشتمل على كفتين ولا ينكرون الحساب في الآخرة بل يثبتونه بآيات من الكتاب الكريم . ويقولون عن الصراط انه طريق بين الجنة والنار يتسع لأهل الجنة ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه وقد دل عليه القرآن (٤) . وفائدة الصراط لا تختلف عن عذاب القبر أو الميزان في تعجل

---

١ — نيبرج : مقدمة كتاب الانتصار للخياط المعتزلي ص ٢٤ .
٢ — القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٠ .
٣ — نفس المصدر ص ٧٣٢ .
٤ — القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٧ .

المسرة للمؤمن والغم للكافر . واقتصر القاضي على هذا القدر الضئيل في هذه المسائل بالذات لاستحالة دخول العقل فيها وانتقل بعد ذلك مباشرة إلى الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . ويرى القاضي أن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يتقرر عقلاً ، وإنما تقرر سمعاً خلافاً لأبي علي الجبائي الذي يوجبه عقلاً . وينفي القاضي عن المعتزلة تسميتهم بالقدرية ويذكر الدكتور عبد الكريم عثمان وأن سبب تلقيبهم بالقدرية انهم ينكرون فعل الشر لله وهذا يشبه قول الثنوية من المجوس الذين يزعمون أن الإله فاعل الخير والنور غير الإله فاعل الظلمة والشر » (١) .

ويرى القاضي أن اسم القدر اسم إثبات فلا يستحقه إلا المثبت للقدر والمجبرة تقول : لا تسقط ورقة ولا تنبت شجرة ولا تحدث حادثة إلا بقضاء الله وقدره فيجب أن يكونوا هم القدرية .

وبعد . هذه هي آراء المعتزلة الكلامية عرضنا لها إجمالاً إذ ان هناك فروقاً دقيقة واختلافات في الفروع . أما الأصول فواحدة .

وبذلك نتتهي إلى أن الأشعرية نشأت في وقت فشا فيه الاعتزال واستخدام العقل في أمور العقيدة والمغالاة في ذلك . وكان التجسيم والتشبيه وحشو الحديث على أشده ، وكان الأشعري يدرس على أبي علي الجبائي المعتزلي وعينه تنظر إلى ما وصل إليه المعتزلة من تطرف ومغالاة حتى أصبح الدين عند المعتزلة قضايا فلسفية وبراهين منطقية ولم يعد النص هو المتبوع بل أصبح تابعاً للعقل وكذلك نظر الأشعري إلى ما انتهى إليه الحنابلة والحشوية من المبالغة في الوقوف عند ظاهر النص والتزام حرفيته وبذلك أصبح الدين على أيدي الحشوية والحنابلة نصاً جامداً لا حياة فيه . فكان أن هدى الله أبا الحسن الأشعري إلى الحق فوقف

---

١ – نفس المصدر ص ٧٧٢ تعليق الدكتور عبد الكريم عثمان .

وسطاً بين العقل والنقل . وهو موقف دقيق لا يفهمه حق فهمه إلاّ الواعي بأمر دينه ، المتمكن من فهم أقوال الفريقين ــ العقلية والنصية ــ ونحن لا ننكر أن الأشعري قد أفاد من المعتزلة الكثير . فأخذ عنهم أساليب الجدال والمنطق ، ولكن أسباباً قوية دفعته إلى ترك الاعتزال والتحول عنه إلى مذهب جديد يتفق ومذهب أهل السنّة والجماعة وتسمى هذا المذهب باسمه ، فأصبح يقال له الأشعرية . وسنعرض في الباب الثاني لأسباب تحول الأشعري عن الاعتزال ولآرائه التي خالف فيها المعتزلة ووافق مذهب أهل السنّة والجماعة .

• • •



الباب الثاني

الأشعري مؤسس المذهب

١ - حياته ومؤلفاته ومنهجه .

٢ - آراء الأشعري الكلامية .

٣ - بين الأشعرية والماتوريدية .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأول
الأشعري
حياته - مؤلفاته - منهجه

الأشعري هو أبو الحسن علي بن اسماعيل بن أبي بشر اسحاق بن سالم ابن اسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة عامر بن أبي موسى الأشعري ولد بالبصرة سنة ٢٦٠ هـ (١) . وفي دائرة المعارف الاسلامية «أبو الحسن علي فقيه شهير ولد بالبصرة عام ٢٦٠ هـ (٢) .

وكذلك يذكر التاج السبكي أن مولده بالبصرة كان سنة ٢٦٠ هـ فيقول:

«علي بن اسماعيل بن أبي بشر واسمه اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن صاحب رسول الله أبي موسى عبد الله بن قيس ولد سنة ٢٦٠ هـ (٣) .

وواضح أن السبكي المتوفى سنة ٧١١ هـ يتابع ابن عساكر الدمشقي

---

١ — ابن عساكر : تبيين كذب المفتري فيما نسب للإمام الأشعري ص ٣٤ ، ١٤٦ .

٢ — دائرة المعارف الإسلامية — مادة الأشعري .

٣ — السبكي : طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٤٥ .

المتوفى سنة ٥٧١ هـ في روايته . أما ابن خلكان المتوفى سنة ٦٨١ هـ فيذكر أن مولده كان عام ٢٧٠ هـ وليس ٢٦٠ هـ كما ذكر ابن عساكر فيقول في ترجمته « أبو الحسن علي بن اسماعيل بن أبي بشر اسحق بن سالم بن اسماعيل ابن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة عامر بن أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله ومولده سبعين وقيل ستين ومائتين بالبصرة (١) .

وابن عساكر يحكي عن أبي بكر بن فورك المتوفى سنة ٣٧١ هـ أن أباه (الأشعري) هو أبو بشر اسماعيل بن اسحق وأنه كان سنيا جماعياً حديثاً(٢). ولذلك تجد المعتزلة تسميه بابن أبي بشر . فابن النديم المعتزلي المتوفى سنة ٣٨٥ لعداوته الضارية وعدم دقته البالغة يعتبره من المجبرة ونابتة الحشوية كما فعل مع ابن كلاب وأبي علي الكرابيسي صاحب الامام الشافعي وتلميذه والمتوفى سنة ٢٤٥هـ . فيقول في ترجمته تحت اسم ابن ابي بشر وهو أبو الحسن علي بن أبي بشر الأشعري من أهل البصرة وكان أولاً معتزلياً ثم تاب من القول والعدل وخلق القرآن (٣) .

ويبدو أن الذي جعل ابن النديم ينسب الأشعري إلى الحشوية والجبرية هو ما ملأ قلبه حقداً على الرجل لكونه كان رأساً في الاعتزال ، ثم رجع عن قولهم ونفس الشيء يفعله القاضي عبد الجبار ٤١٥ هـ من متأخري المعتزلة فيهاجمه بقسوة ولا يذكره في كتبه سوى بابن أبي بشر المخذول . والملاحظ في هذه الروايات هو اجتهاد ابن عساكر والسبكي وابن خلكان في نسبة ابي الحسن الأشعري إلى ابي موسى صاحب رسول الله ولذلك يقول ابن عساكر في هذا الصدد « وما أسعد من كان أبو موسى له سلفاً وأصلاً فالفضل

١ — ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ ٢ ص ٤٤٦ — طبعة القاهرة سنة ١٣١٠ .

٢ — ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ٢٤ .

٣ — ابن النديم : الفهرست ص ٢٥٧ .

عن ذلك الوجه أتاه وما ظلم من أشبه أباه » (١) وقد أفاض ابن عساكر في ذكر فضل أبي موسى الأشعري جد الامام أبي الحسن وما أعقبه حتى انتهى إلى شيخه أبي الحسن الذي قال فيه « واما ذكر فضل أبي الحسن نفسه فهو كما شهد به العلماء من أبناء جنسه » (٢) وابن خلكان يرى الأشعري أشهر من أن يعرف فيقول « وشهرته تغني عن الاطالة في تعريفه وقد صنف الحافظ أبو القاسم ابن عساكر في مناقبه مجلداً » (٣) .

وكتاب ابن عساكر هذا هو اوسع المصادر لدينا عن الأشعري الا أنه مليء بالبشارات والرؤى والأشعار مما يجعله بعيد الصلة بالمنهج العلمي (٤) . هذا ما يراه الدكتور حموده غرابة بالنسبة لكتاب ابن عساكر وانّا لنعجب فعلاً لرجل صاحب مذهب يتعبد عليه المسلمون منذ آلاف السنين حتى الآن ولا يأخذ حقه من الدراسة والبحث . لقد ظلم الرجل حقه فعلاً وما نجده عند الشهرستاني والسبكي وابن خلكان ما هي فعلاً الا نتف لا تشفي غليلاً كما يرى الدكتور غرابة (٥) ، ولذلك يجب أن نأخذ ما يقوله ابن عساكر بحذر فهو كتاب في المناقب يصدر فيه كاتبه عن هوى خاص ويلجأ إلى أساليب الرؤى والبشارات في تأييد أقواله وهي ليست أساليب علمية وقد كان الأستاذ أمين الخولي على حق فعلاً عندما حذّر من كتب المناقب ، ورأى أن المنهج السديد يقضي باتقائها وعدم الاطمئنان اليها فيقول « فليحذر القارىء هوى أصحاب المناقب المتتبعين للفضائل ، المتزيدين في المزايا والمكارم » (٦) وينقل ابن خلكان ما يقوله السمعاني في الأنساب عن الأشعري انه

---

١ — ابن عساكر : تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري ص ٧١ .

٢ — نفس المصدر ص ٨٥ — ٨٨ .

٣ — ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ٢ ص ٤٤٦ .

٤ — غرابة : مقدمة الأشعري ص ٤ .

٥ — نفس المصدر : ص ٣ — ٤ .

٦ — أمين الخولي : مالك بن أنس ص ١٠ طبعة القاهرة بدون تاريخ .

« نسبة إلى أشعر واسمه نبت بن أدد بن زيد بن يشجب وانما قيل له أشعر لأن أمه ولدته والشعر على بدنه هكذا قاله السمعاني والله أعلم » (١) الظاهر أن روا ية السمعاني لم يقتنع بها ابن خلكان فهو يلقي تبعة القول على السمعاني ويلحقه بعبارة « هذا ما قاله السمعاني والله أعلم » والعبارة ظنية . وهي رواية أبعد عن التصديق فالعقل لا يقبل أن يولد الطفل والشعر على بدنه وانما أشعري نسبة إلى أشعر قبيلة في اليمن . ولذلك نجد رواية ابن عساكر تكاد تكون أقرب إلى التصديق فهو يقول « وأبو موسى هو عبد الله بن قيس بن سليم الأشعري وينسب إلى الجماهر بن الأشعر والأشعر من أولاد سبأ الذين كانوا باليمن » (٢) . ويروي ابن عساكر في مآثر الأشعريين أنه لما نزلت الآية « فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه » وكان أبو موسى حاضراً أومأ النبي إليه وقال « هم قومك يا أبا موسى أهل اليمن (٣) .

هذه الرواية وان كان يظهر فيها الافتعال والصنعة ، الا أنها تفيد شيئاً واحداً اذا كانت قيلت لأبي موسى بهذا المعنى . فأبو موسى ينتهي نسبه إلى قبيلة في اليمن ولذلك لا يستبعد أن تكون النسبة إلى الأشعر من أولاد سبأ باليمن نسبة صحيحة . وتذكر كل كتب الفرق والمقالات التي ترجمت لأبي الحسن الأشعري أنه تتلمذ على أبي علي الجبائي الا أن ابن عساكر بالغ بعض الشيء في قوله « كان الأشعري تلميذ الجبائي يدرس عليه ويتعلم منه ويأخذ عنه لا يفارقه اربعين سنة » (٤) .

هذه الرواية عن ابن عساكر مشكوك فيها لأنه لو صحت هذه الرواية

---

١ — ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ٢ ص ٤٤٦ .

٢ — ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ١٠٢ .

٣ — نفس المصدر ص ٦٢ — ٦٣ .

٤ — ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ٩٠ .

لكان معنى ذلك أن الأشعري صحب الجبائي وعمره ثلاث سنوات . فاذا كان مولد الأشعري سنة ٢٦٠ هـ صحيحاً وكانت فترة الصحبة التي ذكرها ابن عساكر صحيحة ، لكان الأشعري يدرس على الجبائي وهو طفل لا يجيد الكلام . فاذا أخذنا برواية ابن خلكان عن مولد الأشعري سنة ٢٧٠ هـ لكانت رواية ابن عساكر خاطئة تماماً . ومن هنا يجب الحذر — كما قلنا — أما السبكي فيصحح رواية ابن عساكر السالفة الذكر بقوله « وكان أولاً قد أخذ عن أبي علي الجبائي وتبعه في الاعتزال . يقال أقام على الاعتزال أربعين سنة حتى صار للمعتزلة اماماً . (١) وقد ذكر الأستاذ أحمد أمين قول السبكي في كتابه « ظهور الاسلام » الا أنه فهم عبارة السبكي فهما سطحياً أدى به إلى نتيجة مخالفة فيقول « نحن اذا أنصفنا قلنا ان مذهبه هو مذهب المعتزلة معدلاً في بعض مسائله ولكنه استطاع أن يحول كثيراً من الناس من الاعتزال إلى مذهبه الجديد ونجح في ذلك إلى حد كبير » (٢) .

لم يتنبه أحمد أمين إلى أن المذهب الأشعري المنسوب إلى أبي الحسن انما يخالف مذهب المعتزلة في الكثير من كلياته وجزئياته ، بل ان منهج الاثنين في البحث يختلف والنتائج المنطقية التي تأدى اليها المذهبان مختلفة هي الأخرى . ولكن أحمد أمين فرض فرضاً معيناً وأخذ يسوق الحجج التي تؤكد قوله الا أن النقد الباطني لأقواله يكشف ما فيها من تناقض فهو يذكر أن الأشعري نجح إلى حد كبير وتحول كثير من الناس عن الاعتزال إلى مذهبه الجديد . اذ كيف يكتب النجاح لمحاولة الأشعري اذا كانت تعديلاً في مذهب الاعتزال وللمعتزلة منهج معين تلتزم به وأصول لابد من الايمان بها . فكيف يخالف الأشعري ذلك بعض المخالفة وينجح كل النجاح

---

١ — السبكي : طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٤٥ .

٢ — أحمد أمين : ظهر الإسلام جـ ٤ ص ٦٥ — طبعة القاهرة ١٣٧٤ هـ .

وكانت العامة والخاصة تتبرم من المعتزلة بعد محنة خلق القرآن ٢١٨ هـ. فكان لا بد من مذهب مخالف وفي نفس القوة لتتم عملية التحول بنجاح. وقد أخطأ ابن عساكر بقوله عن الأشعري «ولم يكن من أهل التصنيف وكان اذا أخذ القلم يكتب ربما ينقطع، وربما يأتي بكلام غير مرضي (١).

ويبدو أن ابن عساكر تنبه إلى ذلك فاستدرك قائلاً: «فأما ما ذكر من رداءة التصنيف وجمود الخاطر عند الأخذ بالتأليف فانما أريد بذلك حالته في الابتداء لابعد ما منّ الله عليه به من الاهتداء، فان تصانيفه مستحسنة مهذبة وتواليفه وعباراته مستجادة ومستصوبة» (٢).

الأشعري فعلاً كان واسع الأفق دقيق النظر يجيد التأليف ويشهد بذلك كتابا «الابانة» و «اللمع» فهما خير مثال على جودة التصنيف. ولكن ابن عساكر أراد أن يصف الأشعري بقوة المعارضة والجدل، ويعتبر ذلك تفوقاً على الجبائي الذي يجيد التصنيف والتأليف دون الجدال والنقاش. ولكنه عاد واستدرك أن من يجيد الجدل لا بد وأن يجيد التأليف أيضاً. وان كان هذا الاستدراك فاته بالنسبة للجبائي فقد كان يرغب ابن عساكر في ذكر فضائل أبي الحسن ولذلك يكيفها بمزاجه الخاص ودليل ذلك أن كتب أهل السنة وحدها هي التي تورد هذا الالزام عن الجبائي وتقول عنه انه لا يجيد المناظرة. أما كتب المعتزلة فتشيد بعامه وفضله كما فعل ابن النديم في قوله «وهو الذي ذلّل الكلام وسهله ويسّر ما صعب منه وإليه انتهت رياسة البصريين في زمانه لا يدافع في ذلك» (٣). وقد أخذ الدكتور

---

١ — ابن عساكر : تبيين كذب المفتري فيما نسب للإمام ابي الحسن الأشعري ص ٩١ .

٢ — نفس المصدر نفس الصفحة .

٣ — ابن النديم : الفهرست ص ٦ .

ألبير نادر هذا القول عن ابن النديم وذكره في كتابه « فلسفة المعتزلة » (١) وقاضي القضاة عبد الجبار الهمداني يذكر أبا علي الجبائي في كل مؤلفاته على وجه الاجلال والاعظام ، ويعتمد كثيراً على آرائه فيقول دائماً : شيخنا وقدوتنا اعترافاً منه بفضله .

ولا يعيب الأستاذ أن ينوب عنه تلميذه في بعض مجالس النظر . وعلى ذلك لا يقدح قول ابن عساكر في الجبائي « وكان اذا عرضت مناظرة قال للأشعري نب عني » (٢) . فليس ذلك دليل عجز من الجبائي .

أما أسباب تحول الأشعري عن المعتزلة وخروجه بمذهب جديد — فقد اختلف فيها الباحثون كل الاختلاف وذهبوا فيها مذاهب شتى ولم يكشف الستار عن أسبابها الحقيقية حتى الآن . فابن عساكر يرى أن السبب في ذلك هو رؤيا النبي في المنام يأمره بترك ما هو عليه ونصرة سنته . وقد أخذ ابن عساكر يروي هذه الرواية بطرق مختلفة ولكنها تؤدي في النهاية إلى معنى واحد هو أن الرؤيا سبب التحول . فيقول ابن عساكر في رواياته « ان الشيخ أبا الحسن رحمه الله لما تبحر في كلام الاعتزال وبلغ غاية كان يورد الأسئلة على أستاذه في الدرس ولا يجد فيها جواباً شافياً فتحير في ذلك فحكي عنه انه قال : وقع في صدري في بعض الليالي شيء مما كنت فيه من العقائد فقمت وصليت ركعتين وسألت الله أن يهديني الطريق المستقيم ونمت فرأيت رسول الله في المنام فشكوت اليه بعض ما بي من الأمر فقال الرسول: عليك بسنتي فانتبهت وعارضت مسائل الكلام بما وجدت في القرآن والأخبار فأثبته ونبذت ما سواه ورائي ظهرياً » (٣) .

---

١ — ألبير نادر : فلسفة المعتزلة جـ ١ ص ٢٤ .

٢ — ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ٩١ وطبقات الشافعية للسبكي جـ ٢ ص ٢٤٦ .

٣ — ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ٣٨ .

وفي رواية أخرى أوردها ابن عساكر ونقلها عنه السبكي وهي محاولة بارعة من ابن عساكر لانطاق الأشعري بأسباب تحوله فيحكي ابن عساكر على لسان أبي الحسن قوله « كان الداعي إلى رجوعي عن الاعتزال وإلى النظر في أدلتهم واستخراج فسادهم أني رأيت رسول الله في منامي في أول شهر رمضان فقال لي يا أبا الحسن : كتبت الحديث فقلت : بلى يا رسول الله فقال أو ما كتبت ان الله يرى في الآخرة فقلت : بلى يا رسول الله فقال لي عليه السلام فما الذي يمنعك من القول به قلت أدلة العقول منعتني فتأولت الأخبار فقال لي وما قامت أدلة العقول عندك على أن الله يرى في الآخرة فقلت بلى يا رسول الله فانما هي شبه فقال لي تأولها وانظر فيها نظراً مستوفى فليست بشبه بل هي أدلة وغاب عني رسول الله . قال أبو الحسن فلما انتبهت فزعت فزعاً شديداً وأخذت أتأمل ما قاله واستثبت فوجدت الأمر كما قال فقويت أدلة الاثبات في قلبي وضعفت أدلة النفي فسكتّ ولم أظهر للناس شيئاً وكنت متحيراً في أمري فلما دخلنا في العشر الثاني من رمضان رأيته قد أقبل فقال يا أبا الحسن أي شيء عملت فيما قلت لك فقلت يا رسول الله الأمر كما قلت والقوة في جانب الاثبات فقال لي : تأمل سائر المسائل وتفكر فيها فانتبهت فقمت وجمعت جميع ما كان بين يدي من كتب الكلاميات ورفعتها واشتغلت بكتب الحديث وتفسير القرآن والعلوم الشرعية ومع هذا فاني كنت أتفكر في سائر المسائل لأمره عليه السلام ولا أدع التفكر والبحث عليها الا أني قد رفضت الكلام كله وأعرضت عنه واشتغلت بعلوم الشريعة فقال لي مغضباً ومن الذي أمرك بذلك . صنّف وانظر هذه الطريقة التي أمرتك بها فانها ديني وهو الحق الذي جئت به . وانتبهت فأخذت في التصانيف والنصرة وأظهرت المذهب » (١) .

---

١ — ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ٤٢ — ٤٣ .

هذه الرواية — على طولها — قد أثبتناها هنا لنكشف بالتحليل عن مقدار الوضع فيها فرؤية الرسول في هذه الرسالة وضعت بدقة بحيث تكون في أول رمضان والثلث الثاني والثالث وفي ليلة القدر بالذات وهذا راجع للمأثور عن فضائل هذا الشهر وتلك الليلة بالذات ، وحتى يكون مجيء النبي لأبي الحسن الأشعري في هذه الأوقات خاصة أمراً يكاد يكون أقرب إلى التصديق وحتى لا ينكشف أمر الصنعة في الرواية ، ثم ان أسئلة رسول الله تنحصر في مسائل معينة بالذات هي التي تهم أبا الحسن الأشعري كموقفه من التأويل العقلي ومسألة رؤية الله في الآخرة . والمعروف عن الأشعري أنه يعارض المعتزلة في تأويلهم للآيات ولا يوافق عليه ويخشاه . ولكن الرواية تريد اثبات رؤية الله وهي مسألة ان أجازها السمع عارضها العقل . والمعتزلة تجعل العقل حكماً في كل ما يعرض من مسائل . ثم اذا كان رسول الله وافق على رأيه في اثبات الرؤية وأجازها له عقلاً وسمعاً فلماذا يسكت الأشعري ولا يظهر للناس شيئاً حتى يأتيه رسول الله في العشر الثاني ليسأله عما فعل فيجمع كتب الكلام ويشتغل بكتب الحديث وتفسير القرآن . وهذا مخالف تماماً لما نعرفه من استحسان الأشعري الخوض في الكلام ودفاعه الحار عن علم الكلام ، بل هو الذي أيد عقيدة أهل السنة والجماعة بالبراهين العقلية والأدلة المنطقية وله كتاب « استحسان الخوض في علم الكلام » يرى فيه وجوب النظر ، بل يرى أن الخوض في مسائل الحركة والسكون والطفرة والأكوان والألوان وهي كلها مسائل كلامية — لا بأس به . واذا كان الاشعري صنّف كتاباً في تفسير القرآن فقد كان ذلك للرد على تفسيرات المعتزلة وبحجج عقلية اقوى من حججهم ، وفي الثلث الاخير من الشهر وفي ليلة القدر بالذات ينهاه الرسول عن ترك الكلام كلية والاشتغال بالحديث ومعنى هذا ان الرسول يأمره ان يكون وسطاً فلا يترك الكلام إلى الحديث ولا الحديث إلى الكلام ، انما يأخذ من كلّ بقدر . وهذه هي النتيجة التي

يرمي اليها ابن عساكر عن طريق هذه المحاولة الوضعية التي من السهل الشك فيها وان كان قد جعلها بلسان ابي الحسن نفسه . ورواية اخرى يرويها ابن عساكر وابن خلكان والسبكي تقول انه « غاب عن الناس خمسة عشر يوماً في بيته ثم خرج إلى الجامع وصعد المنبر : معاشر الناس انما تغيبت عنكم هذه المدة لاني نظرت فتكافأت عندي الادلة ولم يترجح عندي شيء على شيء فاستهديت الله فهداني إلى اعتقاد ما اودعته في كتبي هذه وانخلعت من جميع ما كنت اعتقده كما أنخلع من ثوبي هذا وانخلع من ثوب كان عليه ورمي به ودفع الكتب التي الفها على مذاهب اهل السنة إلى الناس »(١).
اما ابن خلكان فيرويها على النحو التالي « انه رقي كرسياً في المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة ونادى باعلى صوته : من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فانا اعرفه بنفسي . انا فلان ابن فلان كنت اقول بخلق القرآن وان الله لا تراه الابصار ، وان افعال الشر انا فاعلها ، وانا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم ومعايبهم » (٢) .

مما لا شك فيه ان ابن عساكر هو مصدر هذه الرواية التي اخذها عنه ابن خلكان والسبكي فابن عساكر يصرح ان الكتب التي دفعها إلى الناس منها كتاب اللمع وكتاب كشف الاسرار وهتك الاستار كشف فيه عوار المعتزلة وهذا وحده يكفي دليلاً على وضع هذه الرواية وعدم الدقة فيها . فلا يعقل ان يكون الاشعري ألف هذين الكتابين في خلال الخمسة عشر يوماً التي غابها ، ولا يعقل كذلك ان يكون ألفها وهو على مذهب المعتزلة وقبل رؤية الرسول التي يذكر الاشعري انها كانت السبب في التحول والا كان الرجل غير صادق العقيدة اذ يؤمن بمذهب ويؤلف على مذهب آخر وليس

---

١ — السبكي : طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٤٥ .
٢ — ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ٢ ص ٤٤٦ .

الامر بمثل هذه البساطة ثم اننا لا نصدق ان الاشعري يتعرى من ثوبه وهو على المنبر ويوم الجمعة كدليل على تركه اقوال المعتزلة . فهو تشبيه يتسم بالبساطة والسذاجة وليست هناك غاية وراء غيابه هذه الفترة البسيطة الا اذا كان ابن عساكر يعتبرها فترة تحول بين مذهبين مختلفين – ثم ان كتاب اللمع من المعتقد انه من مؤلفات الاشعري في فترة النضج . وليس من مؤلفات فترة التحول . بل الاعتقاد السائد انه آخر كتبه وليس الابانة كما هو مظنون . اما الشهرستاني فيورد رواية اخرى كلامية ينقلها عنه التفتازاني في شرح العقائد النسفية وقد اوردها ابن خلكان وكذلك السبكي فيقول الشهرستاني « جرى بين ابي الحسن الاشعري واستاذه الجبائي مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والاصلاح فتخاصما وانحاز الاشعري إلى طائفة الصفاتية فايد مقالتهم بمناهج كلامية وصار ذلك مذهباً لاهل السنة والجماعة وانتقلت سمة الصفاتية إلى الاشعرية » (١) . اما السبكي فيشرح هذه المسألة بشيء من التفصيل في قوله « سأل الشيخ ابو الحسن استاذه يوماً عن ثلاثة : مؤمن وكافر وصبي قائلاً : ما عاقبتهم فاجابه قائلاً : المؤمن من اهل الدرجات ، والكافر من اهل الهلكات والصبي من اهل النجاة فرد الاشعري عليه قائلاً : هل يستطيع الصبي ان يكون من اهل الدرجات فقال لا . فقال الاشعري : ولم فرد الجبائي لانه يقال له : ان المؤمن انما نال هذه الدرجة بالطاعة وليس لك مثلها . فرد الاشعري قائلاً : فان قال الصبي لم اقصر ولكني مت قبل ان اتمكن من عملها . فأجاب الجبائي : ان الله يقول له : كنت اعلم انك لو بقيت لعصيت فكان مصلحتك في الموت صغيراً . فرد عليه الاشعري : فاذا قال الكافر ولماذا يا رب لم تراع مصلحتي أنا الآخر فأموت صغيراً وأنت تعلم أني حين اكبر ساكون كافراً فلم يحر الشيخ جواباً » (٢) .

---

١ – الشهرستاني : الملل والنحل ص ١١٨ – ١١٩ .

٢ – السبكي : طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٤٥ .

ويعرف الشهرستاني الصلاح والاصلاح بقوله « الصلاح ضد الفساد وكل ما عري عن الفساد يسمى صلاحاً وهو الفعل المتوجه إلى الخير من قوام العالم وبقاء النوع عاجلاً والمؤدي إلى السعادة السرمدية آجلاً . والاصلح هو اذا صلاحان وخيران فكان احدهما اقرب إلى الخير المطلق فهو الاصلح(1).

الصلاح اذا صورة من الخير المطلق او هو الفعل الحسن الذي يحفظ نظام العالم وبقاء النوع الانساني ويؤدي في النهاية إلى دوام السعادة . اما الاصلح فهو الاقرب إلى الخير المطلق فالمعتزلة ترى ان الله يجب عليه مراعاة الاصلح للعبد فناقش الاشعري ابا علي الجبائي في هذا المبدأ ، وهذه المسألة فرع عن اصل المعتزلة الثاني وهو العدل .

وقول الجبائي في هذه الرواية هو ان الله لا يجب عليه ان يترك الاصلح لما ليس بأصلح ولا يقبل العقل ان تكون مسألة كهذه سبباً في ترك مذهب اعتنقه الاشعري اربعين عاماً، وانما الرواية وضعت لبيان عجز الجبائي وتفوق الاشعري عليه . نحن لا نمانع ان يكون التلميذ ابلغ من استاذه ولكن ذلك لا يكون دافعاً لترك قوله وقد كان في امكان الجبائي الرد — لو كانت هذه الرواية صحيحة فعلاً — بالقول ان الكافر استحق الكفر على المعاصي التي ارتكبها باختياره . فالله لا يوجب الكفر ولا الايمان وانما يخلق اسباب الكفر والايمان ليكفر من يشاء بارادته ويؤمن من اراد باختياره . والمعتزلة تنفي ان تكون الافعال بقضاء الله وقدره ، ولكن الرواية وضعها اعداء المعتزلة لالزام الجبائي العجز عن الجواب وبيان ان الاشعري أفحمه . ونرى انه لا معنى لسؤال الكافر لأن الصبي استحق النجاة لكونه لم يفعل قبيحاً ولم يخل بواجب ولم يصل إلى درجة الثواب كأهل الطاعات لانه لم يفعل طاعة . أما الكافر فاستحق الكفر لارتكابه الذنب العظيم ولقبيح افعاله وكان واجباً على

---

1 — الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٤٠٦ .

الله ان يخلّده في النار مع اهل الهلكة وليس له ان يلطف به فيموت صغيراً ليكون من أهل النجاة كالصبي . فاللطف واجب على الله حقاً ولكن بشروط خاصة وهي التوبة وحسن النية وذلك لم يتوفر في الكافر الذي فعل اسباب الكفر بارادته هو لا بارادة الله ولذلك نرى ان أدلة الوضع متوافرة في هذه الرواية التي لا تقوم بحال من الاحوال سبباً لأن يعتزل الاشعري استاذه الجبائي . فوضع الرواية بهذه الصورة لا يتفق وتعاليم المعتزلة اطلاقاً . وبخلاف هذه الرواية يحكي لنا الاستاذ احمد أمين رواية اخرى قيل انها كانت بين الاشعري والجبائي وأنها كانت سبباً لانفصال الأشعري عنه ويلخصها بقوله « ان رجلاً سأل الجبائي هل يجوز ان يسمى الله عاقلاً . فقال الجبائي : لا لأن العقل مشتق من العقال والعقال بمعنى المنع والمنع على الله محال . فقال الأشعري : فعلى قياسك هذا لا يسمى الله حكيماً لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام وهي الحديدة المانعة للدابة عن الخروج فإذا كان اللفظ مشتقاً من المنع والمنع على الله محال لزمك ان تمنع اطلاق لفظ حكيم عليه تعالى . فلم يجد الجبائي جواباً وسأل الاشعري , ما تقول أنت . قال : اجيز حكيماً ولا اجيز عاقلاً لان طريقي في مأخذ اسماء الله السماع الشرعي لا القياس اللغوي فأطلقت حكيماً لأن الشرع اطلقه ومنعت عاقلاً لأن الشرع منعه . ولو اطلقه الشرع لأطلقته وهكذا سار بينهما الجدل حتى انفصل الاشعري عنه » (١) .

هذه الرواية هي الاخرى وضعها اعداء المعتزلة لتشويه آراء الجبائي صحيح ان للجبائي بعض الآراء المتطرفة وكذلك سائر المعتزلة . ولكن الذي تجمع عليه المعتزلة في مسألة اسماء الله وصفاته انها تنفي اي مشابهة بين الله القديم والمخلوقات الحادثة . ولذلك كان الجبائي يطلق هذه الصفات على سبيل المجاز لا الحقيقة لأن الصفات عند المعتزلة ليست حقيقة قائمة بذاتها

---

١ — أحمد أمين : ظهر الإسلام ج ٤ ص ٦٨ — ٦٩ .

بل هي الذات او هي وجوه واعتبارات للذات . أما الذات فواحدة لا كثرة فيها. واطلاق هذه الصفات انما هو لتمكين الكائن الانساني المحدود من ادراك اللامحدود . وقد اثبت الاشعري في كتابه « مقالات الاسلاميين » قول الجبائي في معنى « حكيم » « والقول حكيم من طريق الاشتقاق من فعله الحكمة من صفات الفعل » (١) . فلما كان الجبائي لا يطلق على الله القول « عاقل » فهو يطلق اللفظ « حكيم » . ويبدو أن الذي منعه من اطلاق لفظ عاقل عليه هو أن العاقل من يوصف بالعقل والله تعالى لم يزل عالماً بمعنى أنه لم يزل عارفاً دارياً . ولكن الأشعري يؤكد ان معنى عالم عنده ليس معنى عاقل وأن معنى العقل عنده « هو المنع وهو مأخوذ من عقال البعير وانما سمي علمه عقلا من هنا . فلما لم يجز أن يكون الباري ممنوعاً لم يجز أن يكون عاقلاً » . »(٢) .

اذا دققنا في كلام الأشعري السابق عن الجبائي وجدناه متناقضاً . اذ يذكر أن العقل عنده بمعنى المنع ويعود فيقول انما سمي علمه عقلاً من هذا وهو القائل عن الجبائي انه يصف الله بكونه عالماً ولا يصفه بكونه عاقلاً . فكيف يسمي علمه عقلاً من هذا المنع المأخوذ من عقال البعير . والأشعري يؤكد ان معنى عالم عند الجبائي ليس هو معنى عاقل ، ولذلك نرى ان الذي منع الجبائي من اطلاق لفظ العقل عليه هو الاكتفاء بوصفه عالماً والعالم عند المعتزلة عامة هو من صح منه الفعل المحكم الذي يدل على كمال عقل . وعلى ذلك فالرواية يشتم منها الوضع هي الأخرى لالزام المعتزلة اقوالاً تتنافى مع مرادهم وان كان سياق المذهب في النهاية يؤدي اليها الا أن الحقيقة ان لازم المذهب ليس بمذهب . ويذكر السبكي ان الأشعري اخذ في نصرة الاحاديث الخاصة بالرؤية والشفاعة والنظر لأن الرسول في المنام وعده بمدد

---

١ – الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٨٨ .

٢ – نفس المصدر ص ١٨٦ – ١٨٧ .

من الله يعاونه على السير في طريقه يقول « قلت يا رسول الله كيف ادعُ مذهباً تصورت مسائله وعرفت دلائله منذ ثلاثين سنة لرؤيا فقال لي : لولا أني أعلم أن الله يمدك بمدد من عنده لما قمت عنك حتى ابين لك وجوهها فجدّ فيه فان الله سيمدك بمدد من عنده فاستيقظ وقال ما بعد الحق من الضلال وأخذ في نصرة الاحاديث في الرؤية والشفاعة وغير ذلك وكان يفتح عليه من المباحث والبراهين بما لم يسمعه من شيخ قط ولا اعترضه به خصم ولا رآه في كتاب » (١) .

هذه الرواية ترى ان التحول انما هو هداية من الله وفتح بعد الحيرة والضلال التي كان الاشعري يكابدهما من اجل تطرف المعتزلة في استخدام العقل في أمور العقيدة وبذلك اصبح السمع بالنسبة إلى العقل تابعاً وكان المفروض ان يكون السمع هو المتبوع . وهذا الموقف شبيه بالموقف الذي وقفه الغزالي بعد ذلك في كتابه « المنقذ من الضلال » الذي تحدث فيه عن حيرته إلى أن هداه الله إلى طريق الصوفية فوجد فيه حلاً مرضياً للمعاناة التي كان يعانيها ، ولذلك نرى ان هذه الرواية وضعت في وقت متأخر يحتمل ان يكون القرن السادس الهجري وبعد ان ذاع موقف الغزالي وهي محاولة لتفسير تحول الأشعري لا يقبله العقل لانها أدخل في أمور الغيبيات منها في أمور العقليات ، بل انها تزيد المحاولة تعقيداً وغموضاً بدلاً من التفسير . والاستاذ أحمد أمين في كتابه « ظهر الاسلام » يعلن عدم اقتناعه بكل هذه الروايات والاسباب ويعرض بدلا منها اسباباً أخرى يرى انها تفسر انتصار الاشعري على المعتزلة وهجره لمقالتهم فيقول « ان الناس كانوا قد ملوا كثرة المناظرات والمماحكات والمحن شهدوها او سمعوا بها كمحنة خلق القرآن فكرهوا هذه الطائفة التي سببت لهم كل هذه المشاكل وأخذ كثير منهم

---

١ — طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٤٥ .

بأزر من يجابههم . » (١) .

هذا التفسير تاريخي اكثر منه منطقي فهو يرى ان محنة خلق القرآن زعزعت ايمان الناس بالمعتزلة وقوت ايمانهم بالمحدّثين اهل السلف . ثم ان المتوكل الخليفة العباسي سنة ٢٣٤ هـ أمر الناس بترك النظر والجدال وأن يعودوا إلى التسليم والتقليد وأصدر امره للمحدثين بالتحديث وأظهار السنة فكان معنى ذلك كما يرى الدكتور غرابة (٢) أن المعتزلة يجب ان يختفوا وقد كان . ولكن رأي الدكتور غرابة ليس صحيحاً بالمرة لأن المعتزلة لم تختف في هذا الوقت فقد ظهر ابو عثمان الجاحظ ٢٥٦ هـ وأبو علي الجبائي ٣٠٣ هـ وابنه ابو هاشم ٣٢١ هـ وكذلك ظهر الخياط ٢٩٠ هـ والكعبي ٣١٩ هـ وهم اقطاب المعتزلة فهذا التفسير من أحمد أمين يفسر التدهور الذي طرأ على موقف المعتزلة بعد محنة خلق القرآن ولصالح المحدثين ولكنه بعيد عن فهم تحول الاشعري عن الاعتزال ، والاشعري ابعد من أن يستغل كراهية الشعب للمعتزلة كي يظفر بالبطولة والمجد على حسابهم وهو المعتزلي اربعين عاماً وتفسير آخر لأحمد أمين « ان ابا الحسن -- على ما يظهر من ترجمته كان جدلاً قوي الحجة فلفت الانظار اليه وكان معروفاً بالصلاح والتقوى وحسن المنظر مما جذب نفوس الناس اليه ووجدوا فيه الشخص الذي يلقون حملهم عليه اذا عدلوا عن الاعتزال » (٣) .

أحمد أمين في تفسيره هذا يتابع المستشرقين في محاولة نسبة هذا التحول من الاشعري إلى شخصيته وما يمتاز به من قوة الجدل والمعارضة ويذكر الدكتور غرابة ان المستشرقين من امثال ديبور ومكجدونالد وتوين وفنسنك وغيرهم قد افاضوا في تحليل شخصية الاشعري ونجحوا في اعطاء صورة

---

١ — أحمد أمين : ظهر الإسلام ج ٤ ص ٦٦ .

٢ — غرابة : الأشعري ص ٥٧ .

٣ — أحمد أمين : ظهر الإسلام ج ٤ ص ٦٦ .

صادقة عن حياته ولكنهم فشلوا في اعطاء صورة صادقة عن مذهبه (١) . ولم يحاول أحمد أمين فهم كل جوانب شخصية الاشعري مكتفياً بالاسباب الظاهرية دون الباطنية وهي الأهم في تفسير هذه المحاولة لأن في المعتزلة اشخاصاً لهم نفس الصفات التي ذكرها أحمد أمين عن الاشعري محاولاً بها تبرير هذا التحول .

وتفسير آخر من أحمد أمين « ان السلطات الحكومية من عهد المتوكل قد تخلت عن نصرة المعتزلة . وأغلب الناس يمالئون الحكومة اينما كانت ويخافون ان يعتنقوا مذهباً مخالفاً لا ترضاه فهربوا من الاعتزال إلى من هاجم الاعتزال (٢) ». هذا التفسير يعني ان الناس اذا كانت قبلت مذهب الاشعري فلم يكن ذلك عن رضا واقتناع وانما لأن السلطات الحكومية ترغب ذلك وترضاه ولأن دولة المعتزلة كانت قد دالت ولكن ذلك لا يقوم دليلاً على على ان الاشعري ترك مذهب المعتزلة لاسباب سياسية .

ويمضي أحمد امين في محاولة تفسير هذا التحول من الاشعري بقوله « رزق ابو الحسن باتباع اقوياء اعتنقوا مذهبه ودعوا اليه ودعّموه بالادلة والبراهين أمثال امام الحرمين والاسفراييني والباقلاني فكان كل عالم من هؤلاء العلماء لمنزلته العظيمة يرغب الناس في الدخول في مذهب الاشعري ويبعدهم عن الاعتزال (٣) هذا التفسير من أحمد أمين يشرح انتصار الاشاعرة على المعتزلة وقد كان ذلك بعد تحول الاشعري فلا ينهض دليلاً لتفسير تحول الاشعري وأسباب هذا التحول .

فاذا كانت كل هذه الاسباب لا تقنع وليس من السهل تصديقها فما

---

١ — غرابة : الأشعري ص ٦ — المقدمة .

٢ — أحمد أمين : ظهر الإسلام ج ٤ ص ٦٦ .

٣ — نفس المصدر ج ٤ ص ٦٦

هي الاسباب الحقيقية والقوية في نفس الوقت التي دفعت الاشعري إلى هذا التحول؟ ننظر اولاً في ظروف وملابسات النصف الثاني من القرن الثالث الهجري فلها ولا شك تأثير وان لم تكن هي السبب الرئيسي فيما نحن بصدده. يقول احمد أمين عن العراق وجنوبي فارس في هذا الوقت « ظلت هذه البلاد محكومة بالخلفاء اسماً وبسلطة الاتراك فعلاً من عهد المتوكل إلى ان جاءت الدولة البويهية الفارسية فبسطت نفوذها على جنوبي فارس والعراق من سنة ٣٢١ إلى ٤٤٧ هـ » (١) ويذكر ان العراق من عهد المتوكل إلى آخر الدولة البويهية الشيعية كان لها الصدارة في العلم والأدب والفلسفة . فبعد محنة خلق القرآن نصر المتوكل اصحاب الحديث والمحدثين على المعتزلة بل واضطهد المعتزلة وان ظل الجدل في علم الكلام قوياً . كما يذكر نمو الفقه كذلك بقوله « نمت الحركة الفقهية في العراق نمو كبيراً وظهر كثير من المجتهدين وكبار اتباع المذاهب المختلفة كداود الاصبهاني ٢٧٠ هـ وابنه محمد المتوفى ٢٩٧ هـ ومحمد بن جرير الطبري ٣١٠ هـ وكانت وفاتهم ببغداد » (٢) . واشتهر من فقهاء المالكية في هذا الوقت اسماعيل بن حماد ٢٨٢ هـ ومن الشافعية ابو علي الكرابيسي ٢٤٥ هـ والزعفراني ٢٦٠ هـ وأحمد بن عمر بن سريج ٣٠٦ هـ ويذكر احمد أمين ابا اسحق المروزي فيقول عنه « وأبو اسحق المروزي امام عصره في العراق بعد ابن سريج اقام بالعراق دهراً طويلاً ينشر مذهب الشافعي توفي سنة ٣٤٠ هـ (٣) . ويذكره ابن خلكان بقوله « ابو اسحق المروزي الفقيه الشافعي امام عصره في الفتوى والتدريس أخذ الفقه عن ابي العباس بن سريج وبرع فيه وانتهت اليه الرياسة بالعراق بعد ابن سريج وصنّف كتباً كثيرة وشرح مختصر المزني وأقام ببغداد دهراً طويلاً يدّرس ويفتي ونجب من اصحابه خلق كثير واليه ينسب درب

---

١ – أحمد أمين : ظهر الإسلام جـ ١ ص ٢١٦ – طبعة القاهرة سنة ١٣٧٧ هـ .
٢ – نفس المصدر ص ٢٢٣ .
٣ – نفس المصدر ص ٢٢٥ .

المروزي ببغداد ثم ارتحل إلى مصر في اواخر عمره فتوفي سنة ٣٤٠ هـ ودفن بالقرب من الامام الشافعي » (١) . ولا نجد السبكي يترجم لأبي اسحق المروزي في كتابه « طبقات الشافعية » . وقد ترجم له ابن النديم الشيعي المعتزلي ٣٨٥ هـ في كتابه « الفهرست » على انه من اصحاب الشافعي فيقول « أبو اسحق ابراهيم بن احمد المروزي صاحب المزني وله من الكتب : كتاب شرح مختصر المزني اول وثان ، وكتاب الفصول في معرفة الاصول وكتاب الشروط والوثائق وكتاب الوصايا وحساب الدور وكتاب الخصوص والعموم » (٢) . ابن النديم يذكر ان ابا اسحق كان صاحباً للمزني وقد توفي ابو ابراهيم اسماعيل بن ابراهيم المزني سنة ٢٦٤ هـ . فاذا كان امر هذه الصحبة صحيحاً لكان لا يعقل ان يصحبه الا وهو شاب ولذلك يرجح ان يكون المروزي شرح مختصر المزني ولم يصحبه لانه اذا كانت وفاة المروزي سنة ٣٤٠ هـ والمزني ٢٦٤ هـ كان بعيداً ان يكون المروزي صحب المزني الا أن يكون المروزي تتلمذ للمزني وأخذ عنه الدرس وهو في بداية حياته لان أمر هذه الصحبة لا يستقيم الا اذا كان المزني شيخاً والمروزي طفلاً او شاباً . ويذكر أحمد أمين انه كان « للحنابلة في هذا الوقت سلطان كبير في العراق واشتهر من علمائهم عبد الله بن احمد بن حنبل توفي سنة ٢٩٠ هـ » (٣) . ومن المتصوفة في عهد الاشعري « ابو سعيد أحمد بن عيسى الخراز المتوفى سنة ٢٨٦ هـ وامام الصوفية الجنيد ٢٩٧ هـ وتلميذه ابو منصور الحلاج ٣٠٩ هـ » (٤) . وكان طبيعياً ان يثور الخلاف بين الصوفية والفقهاء لاختلاف النزعتين ويقول احمد أمين « ولا عجب ان كان اكبر اصطدام لهما في العراق

---

١ — ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ ١ ص ٥ .

٢ — ابن النديم : الفهرست ص ٢٩٩ .

٣ — أحمد أمين : ظهر الإسلام جـ ١ ص ٢٢٥ .

٤ — نفس المصدر ص ٢٢٧ .

اذ كانت الموطن الاكبر للمتصوفة وخصوصاً في البصرة حيث كانت منزل الهنود القادمين إلى العراق وبغداد حيث تلتقي الثقافات » (١) . وقد وردت في كتاب احمد أمين « ظهر الاسلام » عبارة تستحق الوقوف عندها في كلامه عن أبي منصور الماتريدي المتوفى ٣٣٣ هـ فيقول « اشتهر من الحنفية أبو منصور الماتريدي وهو للحنفية في علم الكلام كالاشعري للشافعية » (٢) .

والذي يهمنا في عبارة أحمد أمين هو كون الأشعري مؤسساً لعلم الكلام على مذهب الشافعي . فاذا أضفنا هذه العبارة إلى ما ورد عن كون الأشعري كان يجلس إلى حلقة ابي اسحق المروزي وإلى ما نراه في كتابه « اللمع » من الكلام في العام والخاص على طريقة الشافعي وإلى اثباته في كتابه « الابانة » انه على قول أحمد بن حنبل ، وقد كان ابن حنبل يجالس الشافعي ويتصل به ، وكان ابن حنبل محدّثاً والشافعي فقيهاً . وقد جاء في « دائرة المعارف الاسلامية » عن الأشعري انه فقيه بصري شهير . استطعنا من كل ذلك مجتمعاً أن نحاول فهم أسرار هذا التحول الخطير . ويذكر السبكي عن الأشعري أنه كان شافعي المذهب وكذلك في دائرة المعارف الاسلامية أنه كان شافعي المذهب واشتهر بتغلبه على ما كان عليه علماء المسلمين السابقين من كراهية الجدل في العقائد وقد عقد ابن عساكر في كتابه « تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الامام الأشعري » فصلا في الكلام على من زعم أن علم الكلام بدعة وردوده عليه ، وفيه يذكر ان الشافعي كان يكره كلام أهل الأهواء والبدع . أما الكلام الموافق للكتاب والسنة الموضّح لحقائق الأصول عند ظهور الفتنة فهو محمود عنده وقد كان الشافعي يحسنه ويبلغ فيه مبلغاً عالياً .

وكراهية الشافعي لعلم الكلام لم تكن تنصرف اليه كعلم ، وانما تنصرف

---

١ — نفس المصدر ص ٢٢٨ .

٢ — نفس المصدر ص ٢٦٥ .

إلى كلام القدرية وأهل الأهواء والبدع . وقد روي عنه انه ناظر حفصاً الفرد في الايمان وخلق القرآن . ورأي الشافعي في القرآن أنه كلام الله غير مخلوق . ويروي ابن عساكر عن الشافعي أنه كان يجيد علم الكلام بقوله « لقد دخلت فيه حتى بلغت منه مبلغاً وما تعاطيت شيئاً الا وبلغت فيه مبلغاً حتى الرمي كنت أرمي بين الغرضين فأصيب من عشرة تسعة » (١) وهذا دليل على أنه تعلم الكلام وبلغ فيه كل مبلغ ، ثم استحب ترك المناظرة فيه عند الاستغناء . وقد كان الشافعي يخشى أن يحل الكلام محل الكتاب والسنة خاصة وأن علم الكلام في عصره كان على طريقة المعتزلة من استخدام العقل في أمور العقيدة . فكان يخشى أن يتحول الدين إلى قضايا عقلية وبراهين منطقية وهذا ما حدث بالفعل .

والشيخ أبو زهرة يقول عن الشافعي « وليس الشافعي العاقل هو الذي ينهى عن أمر لا يعرف موضوعه ولا يتصوره اذ الحكم على شيء فرع عن تصوره » (٢) . وقد أورد لنا أبو زهرة بعض آراء الشافعي في مسائل الكلام باختصار في قوله عن الشافعي « كان يقول ان القرآن كلام الله غير مخلوق ويعتقد برؤية الله يوم القيامة ويؤمن بالقضاء والقدر خيره وشره وان الايمان تصديق وعمل ولذلك يزيد وينقص ويرى أن الامامة لا بد منها وأنها في قريش وكان يرى أبا بكر أحق بالخلافة من علي رضي الله عنه ويرى أن معاوية وأصحابه كانوا الفئة الباغية وقد أخذ بسيرة علي في معاملة البغاة في كتابه الأم » (٣) .

قد عرضنا لبعض آراء الشافعي في علم الكلام في الفصل الأول وفي الكلام

---

١ — ابن عساكر : تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ص ٣٤٤ .

٢ — أبو زهرة : الشافعي ص ١٣٦ — طبعة القاهرة ١٣٦٧ هـ .

٣ — نفس المصدر ص ١٣٦ — ١٤٢ .

عن فقهاء أهل السنة وأشرنا إلى فتوى الشافعي التي استنتج منها التابعون رأيه في الصفات وان لم يكن الشافعي يقصد أن يكون رأيه في الفتوى مجالاً لاستنباط الرأي في الصفات . ويبدو أن أخذ مذهب الشافعي في الصفات من رأيه في الفتوى كان عملاً سائغاً في هذا الوقت فقد سبق أن رأينا رأي أبي حنيفة في مسألة خلق القرآن مأخوذاً من بحث فقهي في الصفات . ويرى أبو زهرة أن الشافعي اذا كان كره الكلام وذم المتكلمين فلم يكن ذلك الا أنه أراد المعتزلة بالذم لمغالاتهم في الكلام وتطرفهم في استخدام العقل في الدين فيقول أبو زهرة في كتابه عن الشافعي «اذا سمعت الشافعي وابن حنبل وغيرهما يلمون علم الكلام ومن يأخذ العلم على طريقة المتكلمين فانما أرادوا المعتزلة ، يلمهم » (١) .

من كل ما تقدم نستطيع تفسير تحول الأشعري عن مذهب المعتزلة بقولنا ان الأشعري كان رجلاً ألمعياً ذا نظر ثاقب رأى أن الفقهاء والمحدثين قصروا همتهم على التفقه في الدين بدلائله وحججه من التفسير والحديث والاجماع والقياس . ورأى المتكلمين قصروا همتهم على الدفاع عن الدين ضد غوائل أعدائه مستخدمين نفس أسلحتهم من الجدل والمنطق وتحكيم العقل وطرح النص جانباً . وكان العداء بين الفريقين شديداً فساءل الأشعري نفسه : وما الذي يمنع أن يكون المرء فقيها متكلماً ويجمع بين الأمرين وهو ليس جمعاً بين متناقضين . وكما رأى المعتزلة تجعل العقل رائداً والحنابلة والحشوية تجعل النص رائداً . فساءل نفسه وهل هناك ما يمنع من الجمع بين الاثنين ولذلك يقول الكوثري «فسعى أولاً للاصلاح بين الفريقين من الأمة بارجاعهما عن تطرفهما إلى الوسط العدل » (٢) .

---

١ — نفس المصدر ص ١٢٤ .

٢ — الكوثري : مقدمة تبيين كذب المفتري ص ١٥ .

أي بين المعتزلة والحشوية من الحنابلة . وقد كان في الكثير من آرائه يتوسط بين العقل والنقل وهو موقف دقيق جداً . وكان الشافعي قد استنبط علم الأصول ، وأحمد بن حنبل كان محدّثاً يروي الأحاديث ويختبر صحتها عن طريق الدراية . وكان المعتزلة ممثلي علم الكلام . فرأى الاشعري أن الاقتصار على ناحية واحدة من النواحي هو الذي أدى إلى التناحر بين هذه الفرق : الفقهاء والمحدثون من ناحية والمعتزلة من ناحية أخرى . وكان الأشعري معتزلياً فرأى الاطلاع على آراء الفقهاء والمحدثين . فتردد على حلقة أبي اسحق المروزي ودرس ورجّح بين الآراء فغلّب رأي أهل السلف . ولكنه رأى ان الاقتصار على قضايا الفقهـــاء والمحدثين يجعل الدين قضايا جامدة والاقتصار على آراء المعتزلة الكلامية يجعل الدين قضايا عقلية وبراهين منطقية . ولما كان الدين يخاطب العامة والخاصة لزمه منهج وسط وشخص وسط يجمع بين الطريقتين . فكان أبو الحسن الأشعري هو هذا الشخص . وفيه يقول الكوثري « وفقّه الله لجمع كلمة المسلمين وتوحيد صفوفهم وقمع المعاندين وكسر تطرفهم » (١) . ولذلك نرى في دائرة المعارف الاسلامية أن أبا الحسن الأشعري كان موسس علم الكلام « لأن رجال السنة القلائل الذين سبقوه في معاناة هذا الأمر كان حظهم من العلم قليلاً وكانت بعض قضاياهم ضعيفة » (٢) . وقد اعتبر الأشعري ذلك نقطة ضعف عند الفقهاء والمحدثين . أما المعتزلة فقد رأى في موقفهم من استعمال العقل في الدين تطرفاً ومغالاة . ويلزم الأمر لنصرة الدين الجمع بين الفقه وعلم الكلام . ولذلك نرى الأشعري يدافع عن علم الكلام بحرارة ويكتب رسالة « في استحسان الخوض في علم الكلام » . وقد كانت معظم آرائه ردوداً . فالابانة واللمع كتبا بطريقة جدلية تحكي اقوال الخصم وترد عليها

---

١ – الكوثري : مقدمة تبيين كذب المفتري ص ١٥ .

٢ – دائرة المعارف الإسلامية جـ ٢ مادة أشعري .

ويكون هذا الرد هو قول الأشعري . فكان لزاماً أن يجمع علم الكلام إلى الفقه والحديث . ولذلك أرى أن الأشعري تردد على حلقة أبي اسحق المروزي قبل تركه الاعتزال وأثناء الفترة التي قضاها معتزلياً . ولا يعقل أن يكون ذلك بعد التحول لأن الأشعري بعد التحول أصبح ذا مذهب مستقل وآراء منفردة وتأتيه المسائل من كل صوب فيجيب عليها ، وكثر الأتباع والمؤيدون. ولذا أرجح أيضاً أن الاشعري كان ينوي هذا التحول وهو يدرس على أبي علي الجبائي . وبعد موازنة ومقارنة واطلاع على آراء أهل السلف وله في موقف أحمد بن حنبل من محنة خلق القرآن قدوة حسنة ، فموقف ابن حنبل هو الذي خلق منه اماماً للسنة ، ولذلك كان الأشعري يطمع أن يقود السنة كما فعل ابن حنبل . ولذلك وجد في الجمع بين الفقه والحديث وبين علم الكلام فرصة توحيد الكلمة . وهو موقف جديد لأن السابقين عليه حاربوا علم الكلام إلى حد أنهم كانوا لا يعتبرون المتكلمين علماء فخالفهم في ذلك في أنه درس علم الكلام على أيدي المعتزلة وأفاد منهم الكثير . فلما تحول لأجل الهدف الأكبر وهو الحفاظ على العقيدة والدفاع عنها ورسم طريق يرضي العامة والخاصة ويجمع الكلمة ولا يفرقها ، كان هذا الهدف يتضمن شيوع الاسم والشهرة وقد واتته كنتيجة لا كهدف أصيل . وقد كان الدكتور غرابة على وشك الوصول إلى السبب الرئيسي في تحول الأشعري . فقد جاء في كتابه عن الأشعري قوله « لأنه رأى ان طريقة المعتزلة ستؤدي بالاسلام إلى الدمار كما أن طريقة المحدثين والمشبهة ستؤدي إلى الجمود والانهيار مع ما في ذلك من تفرقة كلمة الأمة وغرس بذور الشقاق بينها ، وانه من الخير لهذه الجماعة أن يلتقي العقليون والنصيون على مذهب وسط يوحد القلوب ويعيد الوحدة إلى الصفوف مع احترام النص والعقل معاً »(١) .

هذا الكلام وان كان يشير إلى منهج الأشعري الذي سنتحدث عنه وانه

---

١ — غرابة : الأشعري ص ٦٧ .

يجمع ويزاوج بين النص والعقل الا أن فيه اشارة إلى ضرورة الجمع بين الفقه وعلم الكلام لأن الاقتصار على واحد منهما لا يفيد الاسلام قدر ما يفيده المزاوجة بين الاثنين . وهذا الرأي الذي رأيناه سبباً لتحول الأشعري انما هو ظن لا يرقى إلى مرتبة اليقين .

أما عن مصنفات الأشعري فقد كان غزير الانتاج عميق البحث ذا أفق واسع . ينسب إليه ابن النديم الشيعي المعتزلي خمسة مؤلفات فقط فيقول « ومن الكتب : كتاب اللمع ، كتاب الموجز ، كتاب ايضاح البرهان ، كتاب التبيين عن أصول الدين ، كتاب الشرح والتفصيل في الرد على أهل الافك والتضليل » (١) .

وهذا دليل واضح على ما تفيض به نفس ابن النديم الشيعي من الحقد على الأشعري امام أهل السنة ، اذ يجعل الأشعري من الكلابية وهذا صحيح اذ كان الأشعري مائلاً لطريقة ابن كلاب ولم يكن الأشعري مندرجاً ضمن المدرسة الكلابية الا اذا كانت الكلابية موافقة لمذهب أهل السنة ، ولكن ابن النديم يجعل ابن كلاب مؤسس المدرسة الكلابية من نابتة الحشوية ومتكلمي الجبرية . وبهذا المعنى لا يكون الأشعري كلابيا .

ويذكر ابن عساكر أن الأشعري نفسه قد أورد في كتابه « العمد في الرؤية » ــ والذي يبدو أنه صنفه بعد سنة عشرين وثلثمائة ــ أسماء كتبه . ومنها كتاب الفصول في الرد على الملحدين والخارجين عن الملة كالفلاسفة والطبائعيين والدهريين وأهل التشبيه. وهو كتاب كبير يشتمل على اثني عشر كتاباً أوله كتاب اثبات النظر وحجة العقل والرد على من أنكر ذلك . ثم ذكر علل الملحدين والدهريين مما احتجوا بها في قدم العالم وتكلم عليها

---

١ ــ ابن النديم : الفهرست ص ٢٥٧ .

واستوفى ما ذكره ابن الراوندي الملحد في كتابه المعروف باسم التاج وهو الذي نصر فيه القول بقدم العالم (١) .

وذكر ابن عساكر بعد ذلك أن له كتاباً أسماه الموجز يشتمل أيضاً على اثني عشر كتاباً وهو أيضاً في الرد على المخالفين وعلى الشيعة بصفة خاصة لقولهم بالنص على - علي بن أبي طالب . وله كتاب في خلق الأعمال لدحض أقوال المعتزلة والقدرية . وكتاب في الاستطاعة ونفي قول المعتزلة أنها قبل الفعل . وله كتاب في الصفات وفيه ردود على المعتزلة في نفيهم صفات الله . وكتاب في جواز رؤية الله بالأبصار لأن المعتزلة ينكرون رؤيته وله كتاب اختلاف الناس في الاسماء والأحكام والعام والخاص . ولو كان تيسر لنا الاطلاع على هذا الكتاب لقطعنا بكون الأشعري تحول عن المعتزلة لأنه أراد نصرة المذهب الشافعي بعلم الكلام مستنداً إلى آراء الشافعي في الفقه والأصول . وكتاب في الرد على المجسمة وآخر في تفصيل القول في الجسم والمراد به . أما كتابه « ايضاح البرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان » فقد جعله مدخلاً إلى الموجز . وكتابه « اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع » . هو واحد من ثلاثة كتب بهذا الاسم . فجعل « اللمع الكبير » مدخلاً إلى ايضاح البرهان و « اللمع الصغير » مدخلاً إلى اللمع الكبير ولذلك فاللمع الذي بين أيدينا ليس هو اللمع الصغير أو اللمع الكبير وبذلك يكون صحيح النسبة إلى الأشعري وله كتاب الشرح والتفصيل في الرد على أهل الافك والتضليل وله كتب في الرد على الجبائي والبلخي وسائر المعتزلة . وله كتاب مقالات الاسلاميين يستوعب جميع اختلافهم ومقالاتهم وهو الموجود بين أيدينا باسم مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين . وكتاب في مقالات

---

١ - ابن عساكر : تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري ص ١٢٨ - ١٢٩ .

الملحدين وجمل أقاويل الموحدين سماه جمل المقالات . وله كتاب كبير في الصفات اسماه (كتاب الجوابات في الصفات عن مسائل اهل الزيغ والشبهات) . وله كتاب في الاستشهاد بالشاهد على الغائب . وكتاب اسماه « المختصر في التوحيد والقدر » . وله بعض الكتب التي جاءت كأجوبة عن المسائل التي وردت اليه من سائر البلدان اسماها باسماء البلاد كجواب الدمشقيين والعمانيين نسبة إلى دمشق وعمان وقد فعل ابن تيمية مثل ذلك فيما بعد . وله كتب اسماها « المنتخل » « والفنون » « والادراك » وهي في مسائل من الكلام وكذلك كتابه « المختزن » في الرد على المخالفين وله كتاب « الاجتهاد في الاحكام » وكتاب في ان « القياس يخص ظاهر القرآن » وله كتاب آخر اسماه الفنون .

الاول في الرد على الملحدين والثاني في ابواب من الكلام . وتصدى الاشعري للدهريين في قولهم بقدم العالم ورد عليهم في مصنفات كثيرة . اما كتابه « تفسير القرآن » فيذكر الدكتور الاهواني (١) انه تاج تفكيره ونهاية ما وصل اليه في مذهبه . وقد تصدى كذلك للجبائي في مؤلفات مستقلة يرد عليه ويدحض قوله في الكثير من المسائل وله كتاب « ادب الجدل » ويذكر ابن فورك (٢) ان هذه المؤلفات بخلاف اماليه على الناس واجوبته على المسائل المتفرقة التي ترد اليه . وما ذكره ابن عساكر كان حتى سنة عشرين وثلثمائة . الا انه ألّف بعد ذلك كتباً منها « نقض المضاهاة على الاسكافي في التسمية بالقدر » وكتاب « العمد في الرؤية » وكتاب في معلومات الله ومقدوراته انها لا نهاية لها خلافاً لابي الهذيل العلاف . هذا عدا عشرين كتاباً اخرى ذكر ابن فورك ان الاشعري الفها في السنوات الاربع التي اعقبت سنة عشرين وثلثمائة . وقد اضاف ابن عساكر إلى هذا الثبت ان للاشعري رسالة

---

١ – مجلة تراث الإنسانية ص ٣٦٢ من المجلد الثاني ج ٥ .

٢ – ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ١٣٥ – ١٣٦ .

في الحث على البحث ورسالة في الايمان ورسالة كتب بها إلى اهل الثغر . ويذكر الكوثري (١) ان كتاب الاشعري المسمى بالمختزن انما هو كتابه « في تفسير القرآن » . ويذكر كذلك قول المقريزي عنه انه في سبعين مجلداً ، وقيل في خمسمائة مجلد وهو مبالغة . اما السبكي فيقول « وتفسيره كتاب حافل جامع . قال شيخنا الذهبي انه لما صنّفه كان على الاعتزال وليس الامر كذلك فقد وقفت على الجزء الاول منه وكله رد على المعتزلة وتبيين لفساد تأويلاتهم » (٢) .

والكوثري يذكر أنه أطال البحث عنه في جميع الخزائن فلم يجده . ولذلك نرجح أنه من الكتب المفقودة وقد أتى ابن عساكر في كتابه « تبيين كذب المفتري » بمقدمة كتاب الأشعري « تفسير القرآن » . وهي مقدمة تسترعي النظر ولذلك نشير اليها بالقول « أنزله محكماً ومتشابهاً وناسخاً ومنسوخاً ومكيا ومدنياً وخاصاً وعاماً ومثلاً مضروباً أخبر فيه عن أخبار الأولين وأقاصيص المتقدمين » (٣) . ثم يقول « وجعله قرآناً عربياً غير ذي عوج بلسان عربي مبين » (٤) . ويقول « جعله معجزاً يعجزون عن الاتيان بمثله وهم أرباب اللسان والنهاية في البيان » (٥) .

الناظر في هذه النصوص التي نقلناها يرى أنها تتفق تماماً مع قول المعتزلة بخلق القرآن . وهذا الرأي يؤدي اليه النظر إلى الأقوال السالفة منفصلة ومستقلة . ولما كان الكتاب رداً على المعتزلة لزم عرض أقوالهم في البداية وهو ما نراه في النصوص التي اخترناها ، والتي توهم أن الأشعري ألّف كتاباً على

١ – نفس المصدر ص ١٣٦ – تعليق الكوثري .
٢ – السبكي : طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٥٠ .
٣ – ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ١٢٧ .
٤ – نفس المصدر ، نفس الصفحة .
٥ – نفس المصدر ص ١٣٨ .

طريقة المعتزلة وأيام كان معتزليا . أما ما ذكره ابن عساكر بعد ذلك في المقدمة فليس الا هجوماً من الأشعري للمعتزلة وتصدياً لأقطابهم وتشديد النكير عليهم . ويـذكر السبكي (١) عـن ابن حزم ٤٥٦ هـ أن مؤلفات الأشعري بلغت خمساً وخمسين مصنفاً . وكان تعليق السبكي على قول ابن حزم الأندلسي ان هذا هو مقدار ما وقف عليه في بلاد المغرب . والمأثور عن ابن حزم كراهيته الشديدة للأشعري وذلك لأن المذهب الأشعري نقل إلى بلاد الأندلس في صورة خاطئة مشوهة تجعله قريباً من الجبرية . ويأخذ ابن عساكر والسبكي في تفصيل القول في صفات الأشعري الشخصية وينتهون إلى كونه زاهداً ومتصوفاً ورعاً فيقولون « كان الشيخ سيداً في التصوف واعتبار القلوب كما هو سيد في علم الكلام وأصناف العلوم » (٢) . وعن اجتهاده « أنه مكث عشرين سنة يصلي الصبح بوضوء العتمة ، وكان يأكل من غلة ضيعة وقفها عليه جده بلال بن أبي بردة وكانت نفقته في كل سنة سبعة عشر درهماً » (٣) . وهذه الرواية مبالغ فيها اذ يبدو أن المراد بسبعة عشر درهماً انها في اليوم وليست في السنة . والكلام في المناقب طويل لا طائل تحته . وإذا كان لنا أن نبدي رأياً في مصنفاته المتعددة الغزيرة المادة ، لقلنا إن الأشعري كان كثير التأليف في علم الكلام ، وأنه وضع نصب عينيه قمع المعتزلة حتى لا تقوم لهم بعد ذلك قائمة . واذا كان المعتزلة أعداءه في الداخل ، فقد تصدى لأعداء في الخارج لهم أسلحتهم من المنطق وأشكاله الجدلية . وهم الفلاسفة والطبائعيون والدهريون وسائر فرق الالحاد ثم إلى جانب ذلك يؤلف في الفقه والقياس والاجتهاد وتفسير القرآن . ولكن الملاحظ على الثبت الذي ذكره ابن عساكر اهمال ذكر « الابانة في أصول

---

١ ــ السبكي : طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٥٢ .

٢ ــ نفس المصدر ص ٢٤٧ .

٣ ــ نفس المصدر ص ٢٤٨ .

الديانة » . فهل المراد به هو كتاب المختصر في التوحيد والقدر . لأن ابن عساكر ذكر أنه في أبواب من الكلام : منها اثبات رؤية الله بالأبصار والكلام في سائر الصفات والكلام في أبواب القدر كلها وفي التولد والتعجيز والتجوير وسألناهم فيه عن مسائل كثيرة ضاقوا بالجواب عنها ذرعاً ولم يجدوا إلى الانفكاك عنها بحجة سبيلاً (١) . والناظر في كتاب الابانة يجد أن أول مسألة فيه هي رؤية الله في الآخرة وأدلة الأشعري على جوازها وردوده على المعتزلة في انكارها — يليه مباشرة مسألة كلام الله وهي ضمن مسائل الصفات وبعدها الكلام في العلم والقدرة والارادة والرد على نفي المعتزلة لها . ثم الكلام في القدر والتعديل والتجوير وهي الأبواب التي تناولها «مختصر التوحيد والقدر». ثم ان الابانةمن المختصرات لأنه صغير الحجم نسبياً. وهنا تنشأ مشكلة : أيهما أسبق في الظهور الابانة أو اللمع . والداعي لهذا السؤال أننا نجد في الابانة اثبات الوجه واليدين والعرش والاستواء . وكذلك في الابانة دفاع عن النص والنهي عن التأويل . ولا يتحدث الأشعري في الابانة صراحة عن الكسب والتنزيه والخاص والعام والايمان كما فعل في اللمع . والناظر إلى الكتابين يلمح تناقضاً ظاهراً . فالابانة تعطينا صورة جسمية مادية ، واللمع تعطينا صورة عقلية صريحة في التنزيه ونفي التشبيه ويختفي فيها ذكر الوجه واليدين . وقد أدى ذلك بالمستشرقين إلى اتهام الأشعري بأنه كان متناقضاً ذا وجهين . ولكن الرد على ذلك أن النظرة السطحية وحدها هي التي تؤدي إلى هذا التصور . أما العمق والتحليل فيؤديان إلى أنه لا تناقض بين الكتابين ، وإننا نستطيع أن نلمس في الابانة نفس المسائل التي أثارها الأشعري في اللمع . الا أنه في الابانة تكلم بايجاز وفي اللمع فصّل القول بعض الشيء . ودليل ذلك أننا في الكثير من المسائل نجد الأدلة التي يذكرها الأشعري واحدة في الكتابين . وقد أثبت الأشعري الوجه واليدين

١ — ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ١٣١ — ١٣٢ .

والعرش بلا كيف . وهذا وحده كاف في نفي التجسيم عنه . فالرجل يحارب المجسمة ويؤلف الكتب ضدهم ولكن الشرع ورد باثبات هذه الامور السمعية . فوجب الايمان بها كما جاءت دون بحث في كيفيتها . وهو نفس الطريق الذي سلكه أهل السلف . والذي يمكن استخلاصه من ذلك ان مرحلة الابانة اسبق من مرحلة اللمع لاننا نلمس في اللمع عمقاً ودقة لانجدهما في الابانة الذي يكاد يكون مجموعة من الردود تتوالى على المسألة الواحدة . فالابانة من مؤلفات مرحلة التحول واللمع من مؤلفات مرحلة النضج . وأي مقارنة بين الكتابين تؤكد صحة هذا الرأي .

ورغم هذا العدد الهائل من مؤلفات الأشعري لا نجد المطبوع والمتداول بين ايدينا منها سوى اربعة مؤلفات هي « الابانة » « واللمع » « ومقالات الاسلاميين » ورسالة في « استحسان الخوض في علم الكلام » . ولما كان هذا العدد صغيراً لا يكفي النظر من خلاله للاشعري والحكم له او عليه كان الحكم الذي يصدر في هذه الحالة انما هو اجتهاد من صاحب الحكم قد يخطىء فيه او يصيب لانه لم يعط علماً بكل أطراف الموضوع المحكوم فيه .

فاذا انتقلنا إلى المنهج عند الأشعري وجدنا الدكتور غرابة يذكره بقوله « ان التزام حرفية النص وتحريم استعمال العقل في تأييد ما ورد به من حقائق امر خاطىء لا يقول به الا كسول أو جاهل ، ومع هذا فالجري وراء العقل غير محوط بسياج من الشرع وبخاصة في الاراء التي تتصل بالعقيدة امر خاطىء أيضاً ، بل يعتبر أشد خطراً واذن فمن الخير للحق في ذاته وللجماعة التي تعمل على اكتشافه ان تتخذ في ذلك منهجاً وسطاً يزاوج بين العقل والنص » (١) . وعن الشطر الاول من العبارة وهي الموجهة إلى الحشوية

---

١ – غرابة : الأشعري ص ١٣٧ .

والحنابلة يقول الاشعري في رسالته « استحسان الخوض في علم الكلام » :

« ان طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم ، وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين ، ومالوا إلى التخفيف والتقليد ، وطعنوا على من فتش عن اصول الدين ، ونسبوه إلى الضلال ، وزعموا ان الكلام في الحركة والسكون والجسم والعرض والالوان والاكوان والجزء والطفرة وصفات الباري بدعة وضلالة » (١) . أما الشطر الثاني فموجه إلى المعتزلة واخذ الاشعري في هذه الرسالة يثبت ضرورة استخدام العقل في امور العقيدة مستنداً على نصوص نقلية وادلة عقلية . وقد حاول الاشعري جاهداً ان يجد اصول المسائل التي يخوض فيها المتكلمون في كتاب الله وسنة رسوله . وكذلك وجد الاشعري قياس الشبيه والنظير في سنة الرسول . والأصل في المناقضة على الخصم في النظر مأخوذ من سنة الرسول أيضاً وذلك تعليم الله اياه حين لقى الحبر السمين فقال له « نشدتك بالله هل تجد فيما أنزل الله تعالى من التوراة ان الله يبغض الحبر السمين » (٢) . فغضب الحبر حين عيره بذلك فقال : « ما أنزل الله على بشر من شيء ، فقال تعالى : « قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا » . فناقضه عن قرب لأن التوراة شيء وموسى بشر ، وقد كان الحبر مقراً بأن الله أنزل التوراة على موسى . فقد كان الحبر يلوح بقوله « ما أنزل الله على بشر من شيء » إلى إنكار نبوة محمد واتهامه بالكذب فناقضه القرآن بما يعترف بصحته وهو كتاب موسى التوراة الذي أنزله الله عليه وكان حجة في يديه . وينتهي الأشعري من كل الأمثلة التي ساقها ، إلى أن « القرآن والسنة لم يهملا العقل ولم يحرما النظر والاستدلال . فاستعمال العقل في فهم الشرع وتأييده ضرورة وليس ضلالة كما يقول الحنابلة الذين يتمسكون بظاهر النص وحده ولا يحيدون

---

١ — الأشعري : استحسان الخوض في علم الكلام ص ٨٧ .

٢ — الأشعري : استحسان الخوض في علم الكلام ص ٩٣ طبعة بيروت ١٣٧٣ ﻫ .

عنه (١) » ويمضي الأشعري قائلاً « حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التي طريقها السمع وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرد كل شيء من ذلك إلى بابه ولا تخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات » (٢) .

أي أننا في أمور الدين نستدل بأدلة عقلية وسمعية ومن المسائل ما يحتاج إلى دليل عقلي ومنها ما لا يمكن البرهنة عليه إلا بأدلة سمعية ، ومنها ما يبرهن عليه بالعقل والسمع فلكل مجال ولا يجب أن تختلط المجالات . وابن عساكر ينقل الينا قول الجويني عن الأشعري انه « نظر في كتب المعتزلة والجهمية والرافضة وأنهم عطّلوا وأبطلوا فقالوا : لا علم لله ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا حياة ولا بقاء ولا ارادة ، وقالت الحشوية المجسمة والمكيّفة المحددة أن لله علماً كالعلوم وقدرة كالقدر وسمعاً كالأسماع وبصراً كالأبصار . فسلك رضي الله عنه طريقة بينهما » (٣) . ويذكر الجويني أن الأشعري لم يجد صعوبة في سلوك هذا الطريق في مسائل الرؤيه وخلق الأفعال وكلام الله وكذلك في الأمور الخبرية كالوجه واليدين والعرش والاستواء وأنه أثبت أحاديث النزول ببراهين عقلية وأدلة شرعية . ولكن استخدام العقل في الدين ليس مطلقاً كما فعل المعتزلة . بل يجب أن يكون مقيداً بالنص والا انتهى الأمر إلى محالات كتلك التي انتهى اليها مذهب الاعتزال كنفي الرؤية والصفات والقول بوجوب اللطف والصلاح والأصلح . انما المنهج الصحيح هو كما يقول الدكتور غرابة معبراً عن رأي الأشعري « محاولة ادراك النص في ضوء العقل أو السير وراء العقل في حدود من الشرع لأن العقل اذا ترك وشأنه اتبع هواه ولكنه بالشرع يتبع هداه وفرق

---

١ — غرابة : الأشعري ص ٨١ .

٢ — الأشعري : استحسان الخوض في علم الكلام ص ٩٥ .

٣ — ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ١٤٩ ، ١٥٢ .

بين الهوى المضل وبين الهدى الذي يعصم من الزلل والعثار »(١) . ولكون هذا المنهج دقيقاً غاية الدقة ويتطلب الحيدة بين العقل والنص وانأي ميل إلى احدهما يكون على حساب الآخر ، فان هذا المنهج يثير بعض الاعتراضات التي تتطلب الاجابة عليها والا صار المنهج نظرياً فقط يصعب تطبيقه عملياً في أمور العقيدة . وقد اشار الدكتور غرابة في ذلك إلى سؤال يفرض نفسه «اي الأمرين ــ أعني النص والعقل ــ سيكون هو الضابط والمرجع إذا تعارضا »(٢). هذا هو السؤال . ولكن الدكتور غرابة لم يحسن الجواب عنه مما يدل دلالة قاطعة على انه لم يفهم منهج الأشعري فهماً صحيحاً . وقبل النظر في الجواب الصحيح ننظر اولاً في جواب الدكتور غرابة نناقشه فيه ونحكم له أو عليه من خلال ما اتضح لنا انه المنهج الصحيح عند الأشعري . قول الدكتور غرابة هو « اذا قال الأشعري ان النص هو الأصل ومهمة العقل تأييد ما يفهم منه لغة مهما كانت الحقيقة التي يدل عليها فقد رجع بذلك إلى مذهب الحشوية والمشبهة بل إلى ما هو اشد من ذلك لأنك ستحاول ان تثبت عقلياً ان لله يداً ووجهاً وكرسياً وعرشاً ، وقد لا يبدو ذلك مقبولاً فيؤدي إلى فقدان العقل والنص لقداستهما »(٣) .

والذي يجب قوله في هذه المسألة هو ان النص هو المقدّم عند الأشعري على العقل ، وأن العقل يجب ان يتبع النص ولا يخرج عليه وان كان لكل منهما مجال فمثلاً إثبات الوجه واليدين والعرش والاستواء أمور سمعية يدل عليها النص ولا سبيل إلى البرهنة عليها عقلياً . وقد آمن الأشعري بأن للعقليات مجالها وللسمعيات مجالها ولا يجب ان تختلط احداهما بالأخرى . وفي مسألة الصفات مثلاً يمكن البرهنة عليها عقلياً وسمعياً . وقد كان الأشعري واعياً

١ ــ غرابة : الأشعري ص ٨٧ .
٢ ــ نفس المصدر ص ١٣٧ .
٣ ــ نفس المصدر ص ١٣٨ .

حين رأى تقديم النص لأننا نجد في القرآن والسنة الكثير من أصول المسائل الاعتقادية ، وقد كان استخدام العقل لتأييد النص ودفع الشبهات التي يثيرها الخصوم . فاذا كان العقل مساعداً ومهمته تأييد النص فليس معنى ذلك ان الأشعري يرجع إلى عقيدة الحشوية والمجسمة . فهم ينكرون استعمال العقل إطلاقاً ولو كوسيلة مساعدة ، ولا يعترفون بشيء سوى النص ويفسرونه على ظاهره . وقد استخدم الأشعري العقل لأن هناك نصوصاً تتطلب لفهمها التأويل حتى تكون معقولة ومقنعة . أما قول الدكتور غرابة « بل إلى ما هو أشد من ذلك » فسوء فهم لما أراده الأشعري في رسالته « استحسان الخوض في علم الكلام » وتناسى الدكتور غرابة ان الأشعري خشي أن تختلط السمعيات بالعقليات فيفقد النص والعقل قداستهما . ومنهجه في غاية الدقة لأنه يتطلب شدة الحذر والإلمام التام بأمور الدين وما تتطلبه كل مسألة للبرهنة عليها من ادلة سمعية وعقلية والجمع بين الاثنين هو الذي يحفظ عقيدة الإسلام من الخلط والتشويه . أما الشطر الثاني من جواب الدكتور غرابة « وإذا قال الأشعري إن العقل هو المرجع فمعنى هذا تأويل النص أو إنكاره إذا تعارض معه ويكون بذلك قد رجع إلى منهج المعتزلة والفلاسفة الذين جعلوا العقل اولاً والنص ثانياً .

والثابت أن الأشعري لم يقل بتقديم النص لأنه خرج على المعتزلة لكونهم بالغوا في استخدام العقل وأفرطوا في ذلك . ويذكر الكوثري (١) أن الأشعري لم يلتزم هذا المنهج في بعض المسائل وانما كان يميل إلى طرف من الطرفين أكثر من الآخر فيقول « ومع ذلك لا تخلو آراؤه من بعض ما يؤخذ كنوع ابتعاد عن العقل مرة وعن النقل اخرى في حسبان الناظر في كلامه في مسائل نظرية معدودة كقوله في التحسين والتقبيح والتعليل . وقد علل الكوثري

١ — الكوثري : مقدمة تبيين كذب المفتري ص ١٩ .

ذلك بطول جداله مع المعتزلة والحشوية ولكننا نقول ان من الصعوبة بمكان الاعتدال التام واعطاء كل من العقل والنقل حقه خاصة إذا كان الجدال مع اصناف متعددة من الخصوم لكل منهم مذهب خاص يلتزم به . ولكن لماذا لم يقبل اهل الحديث أبا الحسن الأشعري حين ظهر بمنهجه هذا الذي يزاوج بين العقل والنص وقد كان ذلك لنصرة اهل السنة . ويبدو أن السبب في ذلك راجع اصلاً إلى كراهية أهل الحديث لعلم الكلام والمتكلمين ، وقد كان الأشعري متبحراً في علم الكلام وقد يكون ذلك راجعاً إلى نشأة الأشعري في احضان المعتزلة وأخذه عنهم طرق الجدال والنقاش ويذكر ابن تيمية أن كراهية اهل الحديث للأشعري ترجع إلى أن الاشعري متابعاً لابن كلاب أنكر قيام الافعال الاختيارية بذات الله تعالى . وقد كان ابن تيمية يقول بقيامها بذاته ويبدو ان كراهيته هو شخصياً لابن كلاب والأشعري ترجع إلى هذه المسألة بالذات ولذلك نجده يشوه مذهب الأشعري وينسبه للجبرية ويتهمه ببقايا الاعتزال . وهو هنا يرى ان اهل الحديث – وينسب ابن تيمية نفسه اليهم – كرهوا الاشعري لنفس هذا السبب. نحن نعجب من ابن تيمية وهو الاحق بالجبر والتجسيم من الأشعري المائل إلى أهل الحديث فهو تلميذ ابن كلاب وابن تيمية تلميذ محمد بن كرام المجسم . ولكن الأمر يختلط والحقيقة تتوه . يقول ابن تيمية « وأما مسألة قيام الافعال الاختيارية به فان ابن كلاب والأشعري وغيرهما ينفونها وعلى ذلك بنوا قولهم في مسألة القرآن ، وبسبب ذلك وغيره تكلم الناس فيهم بما هو معروف في كتب أهل العلم ونسبوهم إلى البدعة وبقايا الاعتزال فيهم » (١) . والرد على ابن تيمية في إلصاق تهمة بقايا الاعتزال بالاشعري ونسبتها إلى أهل الحديث ان التهمة مردودة لأن التهمة من صنعه هو . ففي مسألة حدوث الاجسام يتكلم ابن تيمية عن موقف النفاة كالمعتزلة ثم يعرض لموقف الأشعري في

---

١ – ابن تيمية : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ج ٢ ص ١٠ .

هذه المسألة ويعلق على ذلك بقوله « وهذا من الكلام الذي بقي على الأشعري من بقايا كلام المعتزلة »(١). ويختلف الشيخ أبو زهرة مع ابن تيمية فيما يصل اليه من نتائج بعد ذكر مقدمة كتاب الابانة للاشعري . ويعرض لمنهجه في البحث بقوله « وقد سلك الأشعري في الاستدلال على العقائد مسلك النقل والعقل فهو يثبت ما جاء به القرآن والسنة من اوصاف الله ورسوله واليوم الآخر والملائكة والحساب والعقاب والثواب ويتجه إلى الادلة العقلية والبراهين المنطقية يستدل بها على صفات الله وقد استعان في ذلك بقضايا فلسفية ومسائل عقلية خاض فيها الفلاسفة وسلكها المناطقة »(٢) لقد كان الشيخ ابو زهرة منصفاً حين ذكر النقل اولاً فهو دليل واضح على ان النص عند الاشعري يتقدم على العقل . وأخذ أبو زهرة في ذكر الاسباب التي دعت الاشعري إلى اتخاذ هذا الموقف الوسط بين المعتزلة والحشوية ، ومن بينها انه تصدى للمعتزلة والحشوية والروافض والباطنية وسائر فرق الالحاد ، وهؤلاء لا يقطعهم الا دليل العقل . ولكن الملاحظ أن الذين تعرضوا لمسألة المنهج عند الاشعري أخذوا يسوقون المبررات لاستخدام الأشعري العقل في امور العقيدة وهو الذي ترك مذهب المعتزلة والعقل سبيلهم في البحث وقد اجاد الأشعري نفسه دفاعه عن استخدام العقل في رسالته « استحسان الخوض في علم الكلام ». ولكن هؤلاء جميعاً فاتهم أمر هام هو لماذا استخدم الأشعري علم الكلام ودافع عنه . وأنا أرى ان الأشعري قد لمس في موقف أحمد بن حنبل من مشكلة خلق القرآن قصوراً هو الذي أدى به إلى التعذيب والتنكيل والمحنة التي أطاحت بالكثيرين . ولو كان أحمد بن حنبل ممن يرى استخدام علم الكلام ولا يحاربه شأنه في ذلك شأن سائر المحدثين لكان باستطاعته ان يدافع عن عقيدته وقوله ان القرآن كلام الله غير مخلوق بالادلة العقلية عدا الادلة

---

١ – ابن تيمية : منهاج السنة جـ ١ ص ٢٥ .

٢ – أبو زهرة : ابن تيمية ص ١٨٩ .

السمعية لأن خصمه وهو المعتزلة عنيد وسلاحه العقل فلا ينفعه جدال إلا إذا كانت وسيلة الجدل واحدة . ويتعرض الدكتور الاهواني لمسألة المنهج عند الأشعري بقوله « الأشعري لم يتطرف في التأويل العقلي كالمعتزلة أو يستهجن البحث الكلامي كالحنابلة ، ولكنه وفق بين الجانبين واعتمد على الحجة العقلية واستطاع مذهبه أن يضع للفتن الدينية حداً فقضى على مذهب المعتزلة وحل مكانه » (١) .

هذا هو المنهج عند الأشعري. وإن كان ارتضاه جمهور الفقهاء والمحدثين من شافعية ومالكية وأحناف وبعض الحنابلة لأن الأشعري بلغ من سعة الأفق إلى حد تصويب المجتهدين في الفروع — إلا أننا سنرى ان اتباعه كانوا أقرب إلى مذهب المعتزلة وطريقتهم في البحث . أي أن مكانة العقل ستعود وتحتل الصدارة على النص . ويبدو أن السبب في ذلك فتنة الحنابلة وقد بالغوا في إجراء النصوص على ظاهرها فاصبحوا هم والمشبهة والمجسمة سواء ، وأصبحوا يمثلون خطراً كبيراً على العقيدة بعد ان تضاءل نفوذ المعتزلة وقوي نفوذ اهل السنة . فوجد متأخرو الاشاعرة انفسهم مضطرين إلى التوسع في استخدام العقل والتأويل فانكمش سلطان النص . وقد اختلف الباحثون في تحديد تاريخ وفاة الأشعري . فيذكر ابن عساكر عن أبي بكر بن فورك تلميذ تلميذه أبي الحسن الباهلي انه توفي سنة أربع وعشرين وثلاثمائة . وقيل ما بين سنة عشرين وثلاثمائة وسنة ثلاثين وثلاثمائة . ولكن يبدو أن رواية ابن فورك أصح ولكن ابن خلكان يذكر انه توفي سنة ثلاثين وثلاثمائة وأنه دفن بين الكرخ وباب البصرة ثم يعود فيقول « ودفن في مشرع الزوايا في تربة إلى جانبها مسجد وبالقرب منه حمام وهو يسار المار من السوق إلى دجلة » (٢) .

---

١ — الاهواني : مقال عن مقالات الإسلاميين للأشعري من مجلة تراث الإنسانية جـ ٥ ص ٣٦٧ .
٢ — ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ ٢ ص ٤٤٧ .

معنى هذا أنه — رحمه الله — ولد وعاش بالبصرة وانتقل في اواخر أيامه إلى بغداد وبها دفن ويذكر الدكتور غرابة ان قبره قريب من الامام أحمد ابن حنبل الذي دفن بين الكرخ وباب البصرة . ولكن ابن خلكان يذكر عن ابن حنبل أنه دفن بمقبرة بباب حرب نسبة إلى حرب بن عبد الله احد اصحاب أبي جعفر المنصور . وابن خلكان يذكر عن الأشعري أنه كان فيه دعابة ومزاح كثير . وعبارة ابن خلكان نجدها بنصها عند ابن النديم الشيعي المعتزلي « وكان فيه دعابة ومزح كبير » (١) . ونقل الدكتور غرابة (٢) عبارة ابن خلكان ووصل منها إلى أن الاشعري كان يتمتع بنفس [illegible] ابية وروحه المرحة ودعابة لطيفة كانت تبدد الملل وتجدد نشاط الأرواح . ولكنني أرى أن ابن خلكان نقل روايته عن ابن النديم ولم يكن ابن النديم مخلصاً في كل ما ذكره عن الأشعري ولذلك لا يؤخذ به . وان كان ذلك لا يمنع من القول بأن فترة حياته بعد تحوله كانت من اخصب فترات حياته إذ كانت تعج بالطلاب من كل فج . ولم يكن السبب في ذلك الدعابة والمرح كما يذكر ابن خلكان والدكتور غرابة ، ولكن الجديد يجذب اليه الانظار فيزيد الاقبال والاطلاع والسؤال حتى تستقر الامور وتهدأ ويتكون المذهب .

أما عن تلامذة الشيخ وأتباعه فقد قسمهم ابن عساكر خمس طبقات وذكر في الطبقة الأولى منهم — وهم اصحابه الذين أخذوا عنه ومن ادركه ممن قال بقوله او تعلم منه — أبا عبد الله بن مجاهد البصري وأبا الحسن الباهلي وأبا الحسين بندار بن الحسين الشيرازي الصوفي خادم أبي الحسن توفي سنة ٣٥٣ هـ وأبا بكر القفال الشاشي الفقيه وأبا سهل الصعلوكي ٣٦٩ هـ وأبا زيد المروزي توفي بمرو ٣٧١ هـ . وفي الطبقة الثانية وهم أصحاب اصحابه ممن سلكوا سلوكه في الأصول وتأدبوا بآدابه :

١ — نفس المصدر نفس الصفحة — والفهرست لابن النديم ص ٢٥٧ .

٢ — غرابة : الأشعري ص ٧٠ .

أبو الطيب بن أبي سهل الصعلوكي النيسابوري والقاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني ٤٠٣ هـ وأبو اسحق الاسفراييني ٤٠٨ هـ . ومن الطبقة الثالثة الامام أبو محمد الجويني والد الامام أبي المعالي توفي سنة ٤٣٨ هـ وفي الطبقة الرابعة الامام أبو المعالي الجويني النيسابوري ٤٧٨ هـ وأبو القاسم القشيري النيسابوري الصوفي الشهير ٤٦٥ هـ . ومن الطبقة الخامسة الامام أبو حامد الغزالي الطوسي ٥٠٥ هـ وأبو نصر بن أبي القاسم القشيري صاحب الرسالة في التصوف ٥١٤ هـ . ويرى السبكي (١) ان ابن عساكر لم يذكر سوى النزر اليسير والعدد القليل من اتباع الشيخ وأنه لو وفى « الاستيعاب حقه لاستوعب غالب علماء المذاهب الأربعة». ولكن ابن عساكر ذكر من اشتهر بالمناضلة عن أبي الحسن ويذكر السبكي ان اتباع المرء من دان بمذهبه وقال بقوله على سبيل المتابعة والاقتفاء الذي هو اخص من الموافقة اذ بين المتابعة والموافقة بون عظيم . وأخذ السبكي يضيف إلى ما ذكره ابن عساكر بعض المالكية وأضاف طبقة سادسة وسابعة وجعل من السادسة الامام فخر الدين الرازي ٦٠٦ هـ وكثيرين آخرين ونقل عن ابن عساكر قوله في «تبيين كذب المفتري » « لولا خوفي من الاملال والاسهاب لتتبعت ذكر جميع الاصحاب ، اوكما لا يمكنني احصاء نجوم السماء لا أتمكن من استقصاء جميع العلماء مع تنشارهم في الاقطار والآفاق من المغرب والشام وخراسان والعراق » (٢) .

هذا هو الأشعري العظيم الذي أنجب هذا الخلق الكثير . فكيف ينسبه المبتدعون إلى التشبيه والتجسيم والقول بالجبر . فلولا أن الرجل على حق ومذهبه هو الحق لما تبعه هذا الخلق الكثير الذي نعجز عن استيعابه حصراً وعدداً . وقد كان لزاماً لتتمة البحث ان نتكلم عن اساتذة الأشعري الذين تخرج عليهم وأخذ عنهم وتأثر بهم ، وعلى الأخص أبو علي الجبائي وابنه أبو

---

١ — السبكي : طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٥٥ .

٢ — ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ٢٥٨ .

هاشم . ولكن المصادر لا تسعفنا بما دار بين الجبائي والأشعري سوى ما نجده في كتب أهل السنة من الزامات للمعتزلة نظراً للخصومة القائمة بينهم وبذلك ينتفي الغرض الذي من أجله نهتم في الابحاث بدراسة الاساتذة والمشايخ المباشرين الذين درس عليهم الشخص موضوع البحث لأن الغرض من ذلك هو تتبع الفكرة عند الاستاذ والتلميذ لنجد ما فيها من تطور وخلاف . ولذلك اذا عرضنا لأبي علي الجبائي فانما نعرض لفلسفته المعتزلية خاصة . وقد فعلنا ذلك في سياق كلامنا عن آراء المعتزلة . وقد كان ذلك من وجهة نظر قاضي القضاة عبد الجبار بن اسد الهمداني ٤١٥ هـ وقد كان تابعاً لأبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم في الكثير من آرائه ولاتفاق أبي علي وابنه في الكثير من الآراء قيل لهما الجبائيان . ولا يمكننا بحال من الأحوال ان نعرض لافكار أبي علي الجبائي بالتفصيل ونناقشها ونقارنها بأفكار الأشعري لأن آراء الجبائي كما وضعها هو لم تصلنا بل هي مفقودة مع كتب المعتزلة التي ضاعت . أما أهل السلف الذين تأثر بهم الأشعري وأخذ عنهم وتخرج عليهم وكان قريباً من افكارهم بعد التحول عن الاعتزال الى مذهب أهل السنة والجماعة وهم عبد الله بن سعيد بن كلاب والحارث بن اسد المحاسبي وأبو العباس القلانسي فقد عرضنا لافكارهم تفصيلاً في الباب الأول لأن فترة ما بعد التحول هي الاهم بالنسبة لنا لأن الأشعري بعد تحوله خرج برأي جديد ومذهب مستقل ينسب اليه نعرض له في الفصل الثاني .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثاني

آراء الأشعري الكلامية


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

لقد كان الأشعري مؤسساً لمذهب يقال له الأشعرية ، وقد انفرد الأشعري عن أتباعه من الأشاعرة بآراء تميز بها إلا أنه تكلم في كل ما من شأنه أن يؤلف مذهباً مبتدئاً بالله وصفاته وحدوث العالم ومشكلة الصفات عامة ومسألة الكسب التي قال بها الأشعري ونجد آراءه هذه مبسوطة في المطبوع حالياً من كتبه وهي « الابانة في أصول الديانة » وكتاب « اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع» ورسالته في « استحسان الخوض في علم الكلام » وكتابه « مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين » . والناظر في كتب الأشعري التي ذكرها ابن عساكر يجد أغلبها — إن لم يكن جميعها — ردوداً على المخالفين مع الاهتمام بالرد على المعتزلة في كل دقائق مذهبهم لدحض أقوالهم ، وقد كان هذا ضرورياً من الأشعري لتثبيت قواعد مذهبه الجديد المخالف للمعتزلة وحتى يقتنع به الاتباع والمريدون . بل ان الأشعري لم يهمل الرد على مخالفيه حتى في كتابه عن تفسير القرآن فجعل عنوانه « تفسير القرآن والرد على من خالف البيان من أهل الافك والبهتان » . حرص الأشعري في كتابه الابانة على شرح مقالة أهل السنة والجماعة قبل أن يشرع في تفصيل مقالتهم لبيان أنه يقول بقول أهل السنة . ولذلك لما كان أحمد بن حنبل رأس أهل السنة والجماعة في النصف الأول من القرن الثالث الهجري نرى الأشعري يؤكد أنه يقول بقوله « لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق ورفع به الضلال وأوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزائغين وشك الشاكين » (١) . إلا

---

١ — الأشعري : الابانة في أصول الديانة ص ٨ — طبعة الأزهر .

أن ابن تيمية أضاف إلى ذلك أنه سلك طريقة ابن كلاب فيقول « وأبو الحسن الأشعري لما رجع عن مذهب المعتزلة سلك طريقة ابن كلاب ومال إلى أهل السنّة والحديث وانتسب إلى الإمام أحمد كما قد ذكر ذلك في كتبه كلها كالإبانة والموجز والمقالات وغيرها (١)ويذكر ابن عساكر أن الأشعري يريد بقوله هذا في الإبانة « انه ليس لأحمد مذهب خاص في المعتقد سوى ما عليه جمهور أهل السنّة وهاأنذا على معتقد يجمعني وإياه » (٢) . وفي الإبانة لا يتكلم الأشعري عن مسألة الكسب وإنما يهتم بمسألة الرؤية في الآخرة ومسألة خلق القرآن ثم يأخذ في تقرير الأمور السمعية الخبرية كالاستواء والوجه واليدين والحوض والميزان والصراط أما في اللمع فيتكلم عن الصفات والكسب والتعديل والتجوير ومسائل الإيمان والإمامة وهذا يقطع لدينا بأن الإبانة أسبق في الكتابة من اللمع وأن اللمع كتاب الأشعري في مرحلة النضج ، أما الإبانة فبعد التحول لاهتمامه فيها بمسألتي خلق القرآن والرؤية وهما المسألتان اللتان أدّتا إلى محنة أحمد بن حنبل المشهورة . فكان لزاماً على الأشعري في بدء تحوله أن يدلي برأيه في هاتين المسألتين إذا كان يطمع أن يكون إماماً لأهل السنّة وأن يحل محل أحمد بن حنبل الذي قاد المحنة وبذلك نفسر حرص الأشعري في الإبانة على القول بمقالة أحمد بن حنبل . ثم ان الكسب والتنزيه مسائل عقلية تحتاج في تأييدها إلى نضج أكثر من المسائل السمعية التي يحكم فيها النص وحده . وقد انتهى الدكتور غرابة في مقدمته لكتاب اللمع للأشعري إلى نفس النتيجة وهي أن اللمع متأخرة في العهد عن الإبانة خلافاً لما يقوله المستشرقون من أمثال جولد زيهر ومكدونالد وتفسيرهم ذلك بأن الأشعري فعل ما فعل في الإبانة من إثبات الوجه واليدين والاستواء لوقوعه تحت نفوذ الحنابلة بعد رحيله إلى بغداد في أواخر حياته (٣) هذا القول منهم لا يقنع لأنه اتهام صريح للأشعري

---

١ – ابن تيمية : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول جـ ٢ ص ١٠ .

٢ – ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ١١٦ – ١١٧ .

٣ – غرابة : الأشعري ص ١٣٢ – ١٣٤ وص ٧٥ من نفس الكتاب .

في إخلاصه للعقيدة . ثم ان الحنابلة كانوا يبالغون في التشبيه بعد موت أحمد ابن حنبل وذلك بالإيمان بالنص من غير تفويض ولا تنزيه . أما الأشعري فكان يثبت الوجه واليدين والاستواء بلا كيف أي ينفي المماثلة بين المخلوق والخالق . ويبدو أن المستشرقين في قولهم السابق لم يتنبهوا إلى هذا الفارق بين الأشعري والحنابلة وأن المسألة لو كانت رضا الحنابلة لكان الأشعري مضطراً إلى أن يشبه الله بصفات المخلوقين ولا يؤول النصوص بل يجري النص على ظاهره دون تفويض في مدلوله وذلك بعيد تماماً عما يريد الأشعري . فالصورة العقلية التي ذهب إليها الأشعري في كتابه اللمع مهّد لها بما ذهب إليه في كتابه الإبانة . وقد كان الدكتور غرابة صادقاً حين فسر قصور هؤلاء المستشرقين في فهم حقيقة الأشعري ومذهبه بأنهم اعتمدوا على كتاب الإبانة وحده لأن اللمع كان حتى هذا الوقت مخطوطاً لم يطبع ولم يطلع عليه المستشرقون فأدّاهم ذلك إلى نتائج خاطئة لا تقوى أمام النقد .

يبتدىء الأشعري بالكلام عن أصل العقائد جميعاً وهو وجود الله ويقول الشهرستاني معبراً عن رأي الأشعري « وربما سلك أبو الحسن رحمه الله طريقاً في إثبات حدوث الإنسان وتكونه من نطفة أمشاج وتقلبه في أطوار الخلقة وأكوار الفطرة ، ولسنا نشك في أنه ما غيّر ذاته ولا بدّل صفاته ولا الأبوان ولا الطبيعة فيتعين احتياجه إلى صانع قديم قادر عليه » (١) .

أما الطريق الآخر الذي سلكه الأشعري في إثبات حدوث العالم وأن الباري أحدثه وأبدعه فهو نفي قدم الجواهر وإثبات حدوثها . فيقول الشهرستاني معبراً عن رأي الأشعري « لو قدّرنا قدم الجواهر لم يخل من أحد أمرين : إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة أو لا مجتمعة ولا مفترقة أو مجتمعة ومفترقة معاً أو بعضها مجتمع وبعضها مفترق . وهي بذواتها لا تجتمع ولا تفترق لأن حكم

---

١ ــ الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ١٢ .

الذات لا يتبدل وهي قد تبدلت فإذا لا بد من جامع فارق ، فيترتب على هذه الأصول أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث » (١) . والأشعري يستدل بعجز الإنسان عن تحويل نفسه من النطفة إلى المضغة إلى العلقة إلى اللحم والعظم والدم ، وكذلك عجزه عن تحويل نفسه من الطفولة إلى الشباب ومن الكبر إلى الشباب على وجود مدبر لهذه الأحوال خلاف الإنسان . وكما أنه يستحيل أن يوجد نسيج بغير ناسج وبناء بغير بان لم يصح وقوع حادث بغير محدث . ولذلك يقول البغدادي « لأنه إذا لم يصح حدوث كتابة لا من كاتب ونسج لا من ناسج وبناء لا من بان كذلك لا يصح وقوع حادث لا من محدث » (٢) . وينفي الأشعري أن تكون النطفة قديمة كما يقول الفلاسفة بقدم المادة بدليل أنها تقبل التغير والتحول وهما من سمات الحدوث .

وقد وجدت في كتاب « الفقه الأكبر » المنسوب للشافعي نفس الدليل « واعلموا أن محدث العالم هو الله جل جلاله عم نواله والدليل عليه أنه تقرر بأوائل العقول أن الإنسان في حال كمال خلقته وتمام عقله وقدرته لا يقدر أن يخلق لنفسه سمعاً وبصراً أو يرد جارحة سقطت منه لا عند الانفراد ولا بمعاونة الأمثال والانداد فلأن يتعذر عليه خلق نفسه في حال كونه ماء مهيناً ونطفة منتناً ضعيفاً أولى وقال الله تعالى أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون فنبه الله بذلك على أن الولد لا يخلقه والده لأنه يتمنى ولا يكون ويكره فيكون فبيّن أن تصوير الجنين في الرحم من المني ما لم يكن على إرادتنا لم يكن منا وكان خالقه ومصوره هو الله » (٣) .

لو كان هذا الكتاب صحيح النسبة إلى الشافعي لكان الأشعري نقل الدليل عنه نقلاً يكاد يكون حرفياً . إلا أننا نرى في هذا الكتاب « الفقه الأكبر »

---

١ — نفس المصدر ص ١١ .

٢ — البغدادي : أصول الدين ص ٦٩ .

٣ — الشافعي : الفقه الأكبر ص ٦ .

نفس الكلام الذي نقلناه عن البغدادي المتوفى ٤٢٩ هـ في نفس المسألة . فواحد من اثنين : اما أن يكون الكتاب موضوعاً في القرن الخامس أو السادس الهجري وبذلك يكون لأحد المتأخرين من الأشاعرة وفي وقت محنتهم بالذات ونسبه إلى الشافعي رغم أنه يشرح عقيدة الأشاعرة لأن كثيرين من أصحاب الشافعي كانوا على مذهب أبي الحسن الأشعري ، كما أن الأشعري نفسه كان شافعي المذهب . واما أن يكون الكتاب فعلاً للشافعي ويكون الأشعري والبغدادي قد أخذوا عنه الأقوال السالفة الذكر ؛ على أننا نجد في ثنايا الكتاب أقوالاً كثيرة نجدها في كتاب الشهرستاني « نهاية الاقدام في علم الكلام » . ويدلل البغدادي وهو في ذلك يعبر عن رأي شيخه أبي الحسن الأشعري على أن الحادث لا بد له من محدث فيقول « انه يحدث في وقت ويحدث ما هو من جنسه في وقت آخر . فلو كان حدوثه في وقت لاختصاصه به لوجب أن يحدث في وقته كل ما هو من جنسه . إذا بطل اختصاصه بوقته لأجل الوقت صح أن اختصاصه به لأجل مخصص خصصه به لولا تخصيصه إياه به لم يكن حدوثه في وقته أولى من حدوثه قبل ذلك أو بعده » (١) .

والبغدادي يرى أن الحادث ما دام حدث في وقت معين بالذات فلا بد أن مرجحاً رجّح حدوثه في هذا الوقت دون غيره . وهذا المرجح غيره إذ لا يعقل أن يكون هو نفسه أو حادثاً مثله وإلاّ انتفت الحكمة من حدوثه في هذا الوقت دون غيره والبغدادي يتبع طريقة المتكلمين في التقسيم والتفريع وفرض الاحتمالات ليصل في النهاية إلى مراده . ويلجأ الأشعري إلى دليل التمانع المستند إلى الآية الكريمة « لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا » (٢) — في إثبات وحدانية الله . وهو نفس الدليل الذي لجأ إليه المعتزلة في نفي الثاني عن الله

---

١ — البغدادي : أصول الدين ص ٦٩ .

٢ — سورة الأنبياء : آية ٢٢ .

وإثباته واحداً في القدم وهو أخص صفاته . وفي الكتاب آيات أخرى يستدل بها الاشعري كأدلة سمعية وذلك في قوله تعالى « لو كان معه آلهة إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً » (١) . من هذه الآية يتضح أنه لو كان هناك أكثر من إله واحد لما كان هذا العالم بما فيه من حكمة واتساق لأن الكثرة توجب صحة وقوع الاختلاف والتمانع من المراد . فلو فرضنا الكلام في جسم وأراد أحدهما تحريكه والآخر تسكينه لم يخل الحال من ثلاثة أمور : اما أن تنفذ إرادتهما فيكون الجسم متحركاً ساكناً في محل واحد وفي حالة واحدة ويجتمع بذلك السكون والحركة وذلك بيّن الاستحالة . واما ألا تنفذ إرادتهما فيكون كل واحد منهما عاجزاً قاصراً عن تحقيق مراده وهذا أيضاً مستحيل . واما أن تنفرد إرادة أحدهما بالفعل دون الثاني فيصير الثاني مغلوباً على أمره ممنوعاً من تحقيق إرادته وذلك ينافي الألوهية ويكون المنفرد بالفعل هو الإله والعاجز ليس بإله . ولو فرضنا اقتدار الإلهين على فعل واحد فاما أن يشتركا في نفس الإيجاد وهو قضية واحدة لا تقبل الاشتراك واما أن ينفرد أحدهما بالإيجاد فيكون المنفرد هو الإله والثاني يكون مغلوباً مقهوراً ليس بإله . وكذلك لو فرضنا اشتراكهما في فعلين متباينين لذهب كل إله بما خلق فيكون استغناء الواحد منهما عن الآخر افتقاراً إليه لأن الاستغناء استعلاء والاستعلاء من الواحد يلتزم القهر والغلبة من الثاني. ويرى الشهرستاني أن المستغني على الإطلاق هو من يستغنى به ولا يستغنى عنه . فإذا فرضنا إلهين استغنى كل واحد عن صاحبه على الإطلاق لكان معنى ذلك ان كل واحد منهما مستغنى عنه مفتقر وقاصر عن الاستغناء المطلق . والشهرستاني يرى من ذلك أن الله هو الغني عن العالم ويفتقر العالم إليه فهو المستغني على الإطلاق يستغنى به ولا يستغنى عنه . فإذا كان هناك إلهان واستقل كل منهما بفعله لكان معنى ذلك أن الواحد منهما مستغنٍ عن الآخر ولكنه ليس مستغنياً على الإطلاق بمعنى يستغنى به وبذلك

---

١ — سورة الإسراء : آية ٤٢ .

يكون كل إله منهما قاصراً عن درجة الاستغناء به وهو الاستغناء على الإطلاق. وهذه تفرقة دقيقة تنبه إليها الشهرستاني ليثبت وحدانية الله وأن كل الاحتمالات التي يمكن ورودها في حالة وجود إلهين مستحيلة . وقد أشار الدكتور محمود قاسم إلى هذا الدليل في مقدمة كتابه عن ابن رشد « مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة » (١) .

إلا أنه أورد الدليل ناقصاً حتى يجد لنفسه طريقاً لمهاجمة المتكلمين الذين أخذوا بهذا الدليل وهم المعتزلة والأشاعرة . فأثبت احتمال اختلاف الإلهين وأهمل احتمال الاتفاق وتناسى أن الشهرستاني أورد كل الاحتمالات الممكنة بما فيها احتمال الاتفاق وكشف عن استحالته أيضاً . نفس الدليل نجده في كتاب « الفقه الأكبر » المنسوب للشافعي إذ نجد فيه « اعلموا أنه خالق العالم واحد لا شريك له فرد لا ثاني له ومعنى الوحدانية في صفات الله أن يستحيل عليه التجزئة والتبعيض وهما وتقديراً وأنه منفرد بصفاته وذاته غير مشابه للخلق وأنه منفرد بانتساب الحوادث إليه من حيث أحدثها واخترعها والدليل عليه أنه قد ثبت وتقرر أن الفعل والصنع يقتضي فاعلاً صانعاً لا محالة ويستغني وجود الفعل بصانع واحد فإذا الفاعل الواحد لا بد منه وما زاد عليه فتتعارض فيه الاعداد وتتساقط إذ لا رجحان لبعض الأعداد على بعض » (٢) . الملاحظ على هذا النص أن الدليل الوارد فيه إنما هو للماتريدي وليس للأشعري — كما يذكر الدكتور قاسم قول الماتريدي في أدلة الوحدانية . « لو كان هناك أكثر من إله لجاز أن يطّرد عددهم في الزيادة إلى ما لا نهاية له لأن العدد غير متناه بطبعه أي لماذا يحددون العدد باثنين أو ثلاثة أو أكثر » (٣) . هذا ولا ينكر

---

١ — محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ص ٣٢.
٢ — الشافعي : الفقه الأكبر ص ٨ .
٣ — محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ص ٣٣ .

الدكتور قاسم ان الماتريدي عرض لدليل التمانع وفصله على النحو الذي فعله السابقون من المتكلمين – أي على النحو الذي ذكرناه آنفاً – وان كان الشهرستاني يذكر أن أخص وصف الإله عند الأشعري هو القدرة على الاختراع فيقول « صار أبو الحسن الأشعري رحمه الله إلى أن أخص وصف الإله هو القدرة على الاختراع فلا يشاركه فيه غيره ومن أثبت فيه شركة فقد أثبت إلهين » (١) . وكتاب الفقه الأكبر المنسوب للشافعي ينسب إلى الباري أنه محدث الحوادث ومخترعها وبذلك يثبت أن الماتريدي المتوفى سنة ٣٣٣ هـ يماثل الأشعري في آرائه وليس هو قريباً من المعتزلة كما يدعي الدكتور قاسم (٢) . ويرى الدكتور غرابة أن الأشعري استغل فكرة النظام والغائيه المتمثلة في الكون في إثبات وحدانية الله لقول الأشعري في اللمع « لأن الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام ولا يتسق على أحكام ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحداً منهما » (٣) .

وذلك لأن الأشعري يرى أن الوحدانية لا تحتاج في نظره إلى تدليل وأن المسألة بديهية لأن الاتساق والحكمة والنظام في العالم دلائل واضحة وكافية وحدها في إثبات أن الله واحد ومحال أن يشاركه ثان وإلاّ اختلفا ضرورة ولذلك لم يورد الأشعري في دليله على وحدانية الله احتمال اتفاقهما أو تحقق مراد أحدهما دون الآخر لأنه يرى أن ذلك أبعد عن التصديق وليست لنا به حاجة وقد ذكر الدكتور غرابة عن الشيخ محمد عبده أنه ينفي احتمال الاتفاق ويرى أنه باطل لأنه إذا تعدّد واجب الوجود اختلفت التعينات وتعددت الصفات لاختلاف الذوات وبذلك تختلف الأفعال فيفسد نظام الكون . وهذا الرد يدحض قول بعض المتكلمين أن الدليل إقناعي وليس بمنطقي . وهذا القول هو الذي استند إليه الدكتور قاسم في تفنيد الدليل وإثبات ضعفه . فالشيخ محمد عبده يرى أن الآية الكريمة « لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا » قطعية الدلالة

---

١ – الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٩١ .

٢ – محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ص ٣٣ – هامش .

٣ – الأشعري : اللمع ص ٢٠ .

على الوحدة . وقد تكلم الأشعري في هذه المسألة ليرد على الثنوية القائلين بإلهين اثنين أحدهما للنور والآخر للظلمة ، والمجوس القائلين بيزدان وأهرمن . بل يذكر البغدادي أن الباطنية كانوا في الأصل مجوساً وثنوية وأنهم دعوا إلى صانعين سموهما الأول والثاني . وبذلك يكون قول الأشعري رداً على كل هذه الفرق المبتدعة الضالة وإذا كان أراد الثنوية والمجوس كان بذلك قد أراد الباطنية كما ذكر البغدادي .

ينفي الأشعري أن يكون الباري جسماً لأن الجسم هو الطويل العريض المجتمع والواحد لا يجامع نفسه لأن أقل قليل الاجتماع لا يكون إلاّ من شيئين (١) . أثبت الأشعري وحدانية الله ولذلك ينتفي عليه الاجتماع والمجامعة . وان قيل إن المراد بالجسم شيء آخر غير الطويل العريض العميق كان جواب الأشعري اننا لا نطلق على الباري اسماً لم يسم نفسه به ولا سماه به رسوله ولا أجمع المسلمون عليه . أي أن الكتاب والسنّة والاجماع لم ينص على ذلك ويستحيل كذلك أن يكون الباري جسماً لأن الجسم محدث والباري لا يشبه المحدثات لأنه لا يخلو أن يشبهها من كل الجهات أو من بعض الجهات . وفي كلتا الحالتين يكون حكمه حكم المحدث لأن كل مشتبهين حكمهما واحد فيما اشتبها له (٢) . ولما كان الحادث يستحيل أن يكون قديماً ، والقديم يستحيل أن يكون حادثاً ، وكان العالم حادثاً والباري هو المحدث له كان الباري قديماً لأنه لو كان محدثاً لاحتاج إلى محدث ويتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية له فوجب أن يكون الباري قديماً لم يزل . ونجد نفس الدليل في الفقه الأكبر المنسوب للشافعي « اعلموا أن خالق العالم قديم أزلي ومعناه لا أول لوجوده والدليل عليه أنه لو كان الخالق محدثاً لافتقر إلى محدث آخر

---

١ — الأشعري : اللمع ص ٢٣ .

٢ — الأشعري : استحسان الخوض في علم الكلام ص ٩٦ .

أحدثه وأوجده . ثم محدثه لو كان محدثاً لاقتضى محدثاً آخر ويتعلق كل خالق لو كان محدثاً بخالق قبله فيؤدي ذلك إلى ما لا يتناهى ويوجب معه استحالة وجود الخالق والمخلوق وقال الله عز وجل هو الأول والآخر فأخبر عز وجل عن وجوده فيما لم يزل ولا يزال » (١). هذا النص في إثبات قدم الله واستحالة أن يكون محدثاً والا تسلسل الأمر في حاجة المحدث إلى محدث إلى ما لا يتناهى ويستحيل معه وجود الإله إذا كان وجوده مفتقراً إلى غيره . ويعبّر الشهرستاني عن رأي الأشعري في تنزيه الله عن الجسم والمماثلة وينفي عنه أي مماثلة بينه وبين المخلوقات في الصفات . فإذا وصفه بصفات يتصف بها المخلوقون كان وصفه بهذه الصفات بلا كيف فيقول « مذهب أهل الحق أن الله سبحانه لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها بوجه من وجوه المشابهة والمماثلة . ليس كمثله شيء وهو السميع البصير . فليس الباري سبحانه بجوهر ولا جسم »(٢). نفي الجسمية عن الله إنما هو رد من الأشعري على فرق التجسيم والتشبيه والغالية من الشيعة فيما ذهبت إليه من وصف الله بالجسم .

ويتكلم الأشعري عن صفات الله فيصفه بالعلم لأن الأفعال المحكمة لا تتسق في الحكمة إلاّ من عالم ، والصنائع لا تحدث إلاّ من قادر حي . فيصفه بالقدرة والحياة والسمع والبصر . وهو عالم بعلم أزلي ، قادر بقدرة أزلية حي بحياة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، وهو السميع البصير لأنه تعالى لما كان حياً لا تجوز عليه آفات الصمم والعمى كان سميعاً بصيراً . وفي العلم يقول الأشعري « ان معنى العالم عندي أن له علماً ، ومن لم يعلم لزيد علماً لم يعلمه عالماً » (٣) . ويستدل الأشعري على علم الباري بأدلة سمعية هي آيات من

---

١ – الشافعي : الفقه الأكبر ص ٧ .

٢ – الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ١٠٣ .

٣ – الأشعري : اللمع ص ٢٨ .

الكتاب كقوله تعالى « انزله بعلمه » (١) وكذلك في قوله تعالى « وما تحمل من أنثى ولا تضع إلاّ بعلمه » (٢) .

أما أدلته العقلية فهي « لا يخلو أن يكون الله تعالى عالماً بنفسه أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه . فإن كان عالماً بنفسه كانت نفسه علماً ويستحيل أن يكون العلم عالماً أو العالم علماً . فلما استحال أن يكون الباري تعالى علماً استحال أن يكون عالماً بنفسه، فإذا استحال ذلك صح أنه عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه » (٣) .

ويفصّل الشهرستاني القول في مسألة الصفات فيقول « فله صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جحدها ، وكما دلت الأفعال على كونه عالماً قادراً مريداً دلت على العلم والقدرة والإرادة . لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهداً وغائباً ، وأيضاً لا معنى للعالم إلاّ أنه ذو علم ولا القادر إلاّ أنه ذو قدرة ولا للمريد إلاّ أنه ذو إرادة . فيحصل بالعلم الاحكام والاتقان ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث ويحصل بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت . وهذه الصفات لن يتصور أن توصف بها الذات إلاّ وأن يكون الذات حياً بحياة » (٤) .

الشهرستاني إذاً يثبت لله صفات العلم والقدرة والحياة والإرادة وهي صفات أزلية قديمة وهو رأي الأشعري السالف الذكر . فالأحكام والاتقان في الصنع دال على العلم والإيجاد بالقدرة والتخصيص بالإرادة . والعلم والقدرة والإرادة تشترط فيمن يتصف بها أن يكون حياً . ويرى الشهرستاني أن مقالة الأشعري في الصفات هي نفس مقالة أهل السنّة : إثبات صفات قائمة

---

١ — سورة النساء : آية ١٦٦ .
٢ — سورة فصلت : آية ٤٧ .
٣ — الأشعري : اللمع ص ٣٠ .
٤ — الشهرستاني : الملل والنحل جـ ١ ص ١٢٠ .

بالذات لا هي الذات ولا هي غير الذات فيقول « وهذه صفات أزلية قائمة بذاته لا يقال هي هو ولا غيره ولا هو هي ولا غيره . والدليل على أنه مريد بإرادة قديمة أنه تعالى ملك والملك من له الأمر والنهي فهو آمر ناه فلا يخلو اما أن يكون آمراً بأمر قديم أو بأمر محدث . فإن كان محدثاً فلا يخلو إما أن يحدثه في ذاته أو في محل أو لا في محل . ويستحيل أن يحدثه في ذاته لأنه يؤدي إلى أن تكون ذاته محلاً للحوادث وذلك محال . ويستحيل أن يكون في محل لأنه يوجب أن يكون المحل موصوفاً به ، ويستحيل أن يحدثه لا في محل لأن ذلك غير معقول . فتعيّن أنه قديم قائم به صفة له وكذلك في الإرادة والسمع والبصر » (١) . إذن مقالة الأشعري في الصفات الوجودية أنها صفات زائدة على ذاته وهي صفات موجودة أزلية ومعان قائمة بذاته وهي التي يطلق عليها الصفات الإيجابية أو المعنوية كالعلم والقدرة والإرادة والحياة أما الصفات السلبية التي تنفي عن الباري التعدد والحدوث ومشابهة المخلوق فلا توجب شيئاً زائداً على الذات . ويرى الدكتور قاسم أن قول الأشعري بأن الصفات مغايرة للذات وفهمه للمغايرة على نحو خاص « أنها جواز مفارقة أحد الشيئين الآخر على وجه من الوجوه » (٢) . لأن الغيرية في رأي الدكتور قاسم أصبحت لا تدل على زيادة الصفات على الذات — إنما هي حل للتناقض القائم في قول الأشعري أن الصفات لا هي الذات ولا غير الذات . ويستخدم الدكتور قاسم المبدأ المنطقي القائل بعدم التناقض . فالصفات اما أن تكون الذات أو لا تكون . ويعترف بعجزه عن فهم قضية الأشعري في الصفات فيقول الدكتور قاسم « ونعترف من جانبنا أننا لا ندري كيف تكون الصفات لا هي هو ولا هي غيره على حد تعبيره . فإن العقل الإنساني العادي وغير العادي أيضاً يلمح نوعاً من التناقض البديهي في هذا التعبير » (٣) . ولكن الدكتور غرابة يدافع عن

١ — الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٢٢٢ .

٢ — الأشعري : اللمع ص ٢٨ .

٣ — محمود قاسم مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ص ٤٢ .

رأي الأشعري في هذه المسألة ويعتبره مصيباً في قوله عميقاً في تفكيره فيقول « إن الموجود معنا ذات وصفات لا ذوات متعددة ، وهذا لا ينافي وحدة الله الواجبة لأن معناها أنه لا يوجد معه إله آخر أو ذات أخرى يشاركه في هذا الوجود . فإذا قلنا ان الصفات ليست عين الذات فنحن على صواب لأنها صفات وجودية للذات وليست عينها وإذا قلنا انها ليست غير الذات فإنما نعني بذلك أنها ليست ذواتاً منفصلة عنها . وعلى ذلك فقول الأشعري ليس جمعاً بين نقيضين » (١) . ويدلل الدكتور غرابة على صحة رأيه بقوله « ان من يخبر بحضور إنسان واحد فقط يخبر بحضوره مع صفاته. فإذا سئل ذلك المخبر عن صفة القادم وذاته هل هما متحدان مفهوماً ووجوداً فلا شك أنه يجيب نفياً (٢) والأشعري في مقالته هذه إنما يقيس الغائب على الشاهد . فيرى الدكتور قاسم أن السبب الذي دعا الأشعري إلى القول بمقالته هذه هو قياس الغائب على الشاهد » وكما أنه لا يجوز عقلاً أن توجد ذات الإنسان إلاّ إذا كانت لها صفات زائدة عليها ومغايرة لها وتختلف كل صفة منها عن الصفات الأخرى فلا يجوز أن توجد الذات الإلهية دون صفات زائدة ومغايرة لها » (٣) . ويرى الشهرستاني أن هناك جوامع أربعة لقياس الغائب على الشاهد هي العلة والشرط والدليل والحد . فيقول « أما العلة فقد ثبت كون العالم عالماً شاهداً معللاً بالعلم والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الآخر . فلو جاز تقدير العالم عالماً دون العلم لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالماً فاقتضى الوصف الصفة كاقتضاء الصفة الوصف » (٤) . أما الشرط فإن كون العالم عالماً لما كان مشروطاً بكونه حياً في الشاهد وجب طرده في الغائب

---

١ — غرابة : الأشعري ص ١٥٢ .

٢ — نفس المصدر ص ١٥٢ .

٣ — محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ص ٣٩ .

٤ الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ١٨٢ .

لأن الشرط وجب طرده شاهداً وغائباً . وما يقوله الشهرستاني في الشرط يقوله في الحد وهو وجوب اطراده شاهداً وغائباً . فالقول إذا في قياس الغائب على الشاهد ان الإنسان لا يستطيع أن يتحرر من الاعتبارات الإنسانية . ثم لا بد له من النظر في أمور ما بعد الطبيعة . وكان لزاماً على الأشعري والمعتزلة كذلك الرد على الكثير من الفرق والنحل التي دخلت الإسلام كراهية له بغية تقويضه وتشويه دعائمه . فالوقوف عند النص وحده لا يقنع سوى العامة . أما الخاصة وأصحاب الفرق التي تسلحت بالمنطق فهي تجادل بالعقل واستخدام العقل في الدين يجعل الدين قضايا منطقية ومسائل عقلية فلسفية لذلك يجب أن ننظر لكل هذه الاعتبارات نظرة موضوعية وان الضرورة هي التي حكمت باستخدام منهج معين وصحته أو خطأه تعتمد على النظر في هذه الاعتبارات التي أدت إليه . أما أن تؤخذ المسألة منفردة مستقلة ويحكم عليها فلا بد وأن يكون الحكم في هذه الحالة جائراً أو مخطئاً . ولذا نرى أن الأشعري كان فذاً في قوله ان الصفات لا هي الذات ولا غير الذات . فهو ينفي أن تكون الذات والصفات واحدة فيتعدد القديم لأن الذات قديمة والقديم واحد وينفي كذلك أن تكون الصفات مستقلة بذاتها فتكون ذواتاً منفصلة تجري عليها أحكام الذات من القدم والأزلية والوجودية وهذا لا يجوز . وبذلك يرى أنها تقوم بالذات وبينهما علاقة . وليست الواحدة منهما هي الأخرى كما نقول ان الجوهر هو المتحيز والقابل للعرض . ولكننا لا نستطيع القول ان المتحيز القابل للعرض يكون جوهراً . فليست هي كل صفات الجوهر كما لا يكون المتحيز وحده والقابل للعرض وحده جوهراً . ولكن المتحيز القابل للعرض يقوم بالجوهر ولا يكون جوهراً أو خلافه . والظاهر أن الدكتور قاسم لم يكلف نفسه عناء البحث في حقيقة قول الأشعري عن الصفات وإنما اكتفى بالنظرة إليه نظرة سطحية . والناظر إلى قول الأشعري ان الصفات لا هي الذات ولا غير الذات يلمح تناقضاً إذا كانت النظرة للوهلة الأولى ودون بحث وتدقيق في أغوار هذا

الدليل الذي هو غاية في العمق . وكما يقول الدكتور غرابة ان الأشعري يعطي بعض الصفات أهمية خاصة (١) فهو يتكلم عن العلم والقدرة والإرادة بشيء من التفصيل لأنه يتفرع عنها مسائل كثيرة . يقول الشهرستاني « قال وعلمه واحد يتعلق بجميع المعلومات المستحيل والجائز والواجب والموجود والمعدوم وقدرته واحدة تتعلق بجميع ما يصح وجوده من الجائزات وإرادته واحدة تتعلق بجميع ما يقبل الصفات »(٢) أما البغدادي فيرى أن هذا القول من الأشعري إنما هو قول أهل السنّة والجماعة فيقول « اجمع أصحابنا على أن الله تعالى قدرة واحدة يقدر بها على جميع المقدورات وعلى أن علم الله واحد قد علم به جميع معلوماته ما كان منها وما يكون وما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون وقد علم به أيضاً استحالة المحالات وعلم علمه بنفسه ، وعلى أن إرادته صفة أزلية قائمة بذاته وهي إرادة واحدة محيطة بجميع مراداته على وفق علمه بها ، فلما علم منها كونه اراد كونه خيراً كان أم شراً وما علم أنه لا يكون أراد ألاّ يكون » (٣) .

وقد وجدت نفس المعنى في كتاب الفقه الأكبر المنسوب للشافعي إذ يرى أن علمه واحد به يعلم كل المعلومات وإرادته واحدة تتعلق بجميع المرادات وقدرته واحدة تتعلق بجميع المقدورات . ومعنى علمه أنه صفة أزلية بان بها عن المعاني التي تضاد العلم . يعلم بها جميع المعلومات جملة وتفصيلاً ما كان وما يكون لو كان كيف كان يكون ، ومعنى الإرادة أنها صفة واحدة أزلية بان بها عن الآفات المانعة من الإرادة كالشهوة والغفلة وغير ذلك مما يستحيل اجتماع الإرادة معه كالشهوة مثلاً وهي واحدة وهي تتعلق بجميع المرادات وتخصيصها بالأوقات . ومعنى القدرة أنها صفة واحدة أزلية بان بها عن العجز

١ — غرابة : الأشعري ص ٩٨ .

٢ — الشهرستاني : الملل والنحل جـ ١ ص ١٢٣ .

٣ — البغدادي : أصول الدين ص ٩٣ — ٩٥ .

تتعلق بأحداث جميع المحدثات بحيث لا يوجد محدث عن عدم إلاّ بها . ويذكر الشهرستاني أن الأشعري في مسألة العلم يرد على الجهم بن صفوان وهشام بن الحكم الرافضي . فقد ذهبا إلى إثبات علوم حادثة للرب تعالى بعدد المعلومات التي تجددت وكلها لا في محل . والأشعري في الإبانة يرد على المعتزلة ويسميهم الجهمية ،وقد بنى الأشعري رده للجهمية على اعتبار أنها تنفي العلم وأنها ترمي إلى القول إن الله غير عالم . ولم يمنعهم من إظهار ذلك سوى الخوف من السيف . فالأشعري يقول « زعمت الجهمية أن الله لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر له وأرادوا أن ينفوا أن الله عالم قادر حي سميع بصير . فمنعهم خوف السيف من إظهارهم نفي ذلك . فأتوا بمعناه لأنهم إذا قالوا لا علم لله ولا قدرة له فقد قالوا إنه ليس بعالم ولا قادر ووجب ذلك عليهم وهذا إنما أخذوه عن أهل الزندقة والتعطيل » (١) . الأشعري هنا ينسب الجهمية إلى التعطيل ويصفهم بأنهم معطلة صفات وأن قولهم بأن الله لا علم له ولا قدرة له ولا حياة له ينفي كونه تعالى عالماً قادراً حياً ولكننا رأينا عند عرض مقالة المعتزلة في الصفات أنها تقول بالعلم القديم والقدرة القديمة ولكنها ترى أن العلم هو الذات ولا فرق بين الذات والصفات فألزمهم الأشعري أن يكون الله علماً وقدرة وحياة وهذا محال . وإذ كان ما يذكره الأشعري عن المعتزلة من لوازم مذهبهم فالثابت أن المعتزلة لا تنفي العلم ولا القدرة ولا الإرادة ولكنها تقول بعلم قديم وإرادة محدثة . من ذلك نرى أن العلم عند المعتزلة ليس كما هو عند أهل السنّة صفة زائدة على الذات وإنما هو وجه من وجوه الذات . ويرى الأشعري أن هناك تناقضاً إذا أخذنا بقول المعتزلة : قادر بذاته عالم لذاته . فيقول الشهرستاني معبراً عن رأي الأشعري في ذلك وألزم منكري الصفات إلزاماً لا محيص لهم عنه وهو أنكم وافقتم إذ قام الدليل على كونه عالماً قادراً فلا يخلو اما أن يكون المفهوم من الصفتين واحداً أو زائداً . فإن

---

١ — الأشعري : الابانة ص ٤٠ .

كان واحداً فيجب أن يعلم بقادريته ويقدر بعالميته وليس الأمر كذلك فعلم أن الاعتبارين مختلفان » (١) . الشهرستاني ينفي رجوع الاختلاف إلى مجرد النظر أو إلى الحال لكون الحال واسطة بين العدم والوجود وبذلك يرجع الاختلاف إلى صفة قائمة بالذات . ويرى الأشعري أن أبا الهذيل العلاف يقول بأن علم الله هو الله فجعل الله علماً . فألزمه القول يا علم الله اغفر لي . فانقطع أبو الهذيل . ولكن أبا الهذيل لا يقول ان علم الله هو الله ولا يقول ان الله علم . ولكن الأشعري يلزمه ما يؤدي إليه سياق مذهبه من إلزامات . ويعبّر الشهرستاني عن رأي الأشعري وهو يرد على الجهمية بقوله « لو أحدث الباري لنفسه علماً . فاما أن يحدثه في ذاته ، أو في محل ، أو لا في ذاته ، ولا في محل والحدوث في ذاته يوجب التغيير ، والحدوث في محل يوجب وصف المحل به . والحدوث لا في محل يوجب نفي الاختصاص بالباري تعالى . وبمثل هذا نرد على المعتزلة في إثبات إرادات لا في محل » (٢) . ويعجب الأشعري من إثبات المعتزلة للكلام ونفيهم للعلم في حين أن الكلام أخص من العلم لأن العلم أعم فهو يشمل الكلام وغيره . ولكن الأشعري لا يتنبه إلى أن المعتزلة تقول بحدوث الكلام ، أما العالم عندهم فهو عالم لم يزل . يعلم المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم عليه . فلا وجه إذن للمقارنة بين العلم والكلام وكون أحدهما أعم والآخر أخص . الأشعري كذلك يلزم المعتزلة القول بأن العالم هو ذو العلم . لأنه إذا كانت المعتزلة قالت إن الله عالم لأنه صنع العالم على ما فيه من آثار الحكمة واتساق التدبير . قيل لهم « فلم لا تقولون ان لله علماً بما ظهر في العالم من حكمته وآثار تدبيره . لأن الصنائع الحكمية لا تظهر إلاّ من ذي علم كما لا تظهر إلاّ من عالم » (٣) . ويرى الأشعري كذلك أنهم يستدلون

---

١ — الشهرستاني : الملل والنحل جـ ١ ص ١٢١ .

٢ — الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٢١٦ .

٣ — الأشعري : الابانة ص ٤١ .

بالآية « انه بكل شيء عليم » . ولا يستدلون بالآية « أنزله بعلمه» وكذلك الآية « وما تحمل من أنثى ولا تضع إلاّ بعلمه » ويلزمهم كذلك القول بأن نفي علم الله إنما هو من قبيل نفي أسمائه ، وكما لا يجوز نفي أسمائه لكونها واردة في كتابه فكذلك علمه ثابت في الكتاب . ويرى الأشعري أيضاً أن إثبات العلم للإنسان ونفيه عن الله . إنما هو وضع للخلق في مرتبة أعلى من الخالق ، وإلحاق النقص والجهل بالله تعالى عن ذلك . وكما لا يجوز صدور الصنائع الحكمية إلاّ من عالم — عند المعتزلة — لزمهم القول بجواز ظهورها إلاّ من ذي علم . وقد استوفى الأشعري أدلته في كتاب الإبانة . وقد أوضح الشهرستاني رأي الأشعري في صفة العلم وكيفية علم الله بالأشياء . وفيه رد على الشبه التي أثارها هشام بن الحكم والجهم بن صفوان والفلاسفة يقول « لا يتجدد لله تعالى حكم ولا يتعاقب عليه حال ولا تتجدد له صفة . بل هو تعالى متصف بعلم واحد قديم متعلق بما لم يزل ولا يزال وهو محيط بجميع المعلومات على تفاصيلها من غير تجدد وجه العلم أو تجدد تعلق أو تجدد حال له لقدمه . والقدم لا يتغير ولا يتجدد له حال » (١) . ولكن إذا كان علمه تعالى واحداً وقديماً ومتعلقاً بجميع المعلومات . الجائز والواجب والمستحيل والكلي والجزئي . فكيف يعلم الأشياء التي يشهد الحس بتغيرها دون انقطاع . فكيف لا يكون العلم متغيراً هو الآخر والعلم إدراك المعلوم على ما هو عليه . يرى الأشعري أن إضافة العلم الأزلي إلى الكائنات فيما لا يزال هو كإضافة الوجود الأزلي إلى الكائنات الحاصلة في الأوقات المختلفة . وكما لا تتغير ذاته بتغير الأزمنة لا يتغير بتجدد المعلومات . فإن العلم من حقيقته أن يتبع المعلوم على ما هو به من غير أن يكتسب منه صفة أو يكسبه صفة . والمعلومات وإن اختلفت وتعددت لم يكن اختلافها بتعلق العلم بها . بل اختلافها لأنفسها وكونها معلومة ليس لتعلق العلم بها . يبدو أن ابن رشد وتابعه على ذلك الدكتور قاسم لم يفهما المراد

---

١ — الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٢١٨ .

من قول الأشعري أن الله يعلم الموجود والمعدوم بعلم واحد قديم . فيقول الدكتور قاسم « لقد ذهب الأشاعرة إلى أن علم الله للحادث وقت حدوثه ووقت عدمه علم واحد » (١) . ويعلق الدكتور قاسم على هذا القول بأن من البدعة ما يصرح به الأشاعرة من أن الله يعلم الأشياء الحادثة بعلم قديم لأنهم يقولون إن مالا ينفك عن الحوادث فهو حادث . فكيف يجيب الأشعري على هذا الاعتراض . يقول الشهرستاني معبراً عن رأي الأشعري « لا نقول الله تعالى يعلم العدم والوجود معاً في وقت واحد . فإن ذلك محال . بل يعلم العدم في وقت العدم ، ويعلم الوجود في وقت الوجود . والعلم بأن سيكون هو بعينه علم بالكون في وقت الكون . إلاّ أن من ضرورة العلم بالوجود العلم بالعدم قبل الوجود ويعبر عنه بأنه علم بأن سيكون » (٢) . الأشعري إذن يحل المشكلة على أساس أن العلم بأن سيوجد هو نفس العلم بأن وجد . والعلم واحد لم يتغير . لأن العلم بأن سيكون إنما هو وجود بعد عدم ، والعلم بكان وجود قبله عدم . والشهرستاني يزيد المسألة وضوحاً بقوله « إنا لو علمنا قدوم زيد غداً بخبر صادق أو غيره وقدرنا بقاء هذا العلم على مذهب من يعتقد جواز البقاء عليه . ثم قدم زيد ولم يحدث له علم بقدومه . لم يفتقر إلى علم آخر بقدومه إذ سبق له العلم بقدومه في وقت معين وقد حصل ما علم . إذ لو قدرنا أنه لم يتجدد له علم.ولم تتجدد له غفلة وجهل استحال أن يقال لم يعلم قدومه. بل يجب أن يقال تنجز ما كان متوقعاً ، وتحقق ما كان مقدراً ، وحصل ما كان معلوماً » (٣) . وإذا اعترض على الأشعري بالقول ان الإنسان يجد في نفسه تفرقة بين حالته قبل القدوم وحال القدوم . وتلك التفرقة ترجع إلى تجدد العلم في الحالين . أجاب الأشعري انه إذا كان ذلك يرجع في حق

---

١ — محمود قاسم : مقدمة منهج الأدلة لابن رشد ص ٥٥ .

٢ — الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٢١٩ .

٣ — الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٢١٩ .

المخلوقين إلى إحساس وإدراك لم يكن فكان ففي حق الخالق لا تفرقة بين المقدّر والمحقّق وبين المنجز والمتوقّع . بل المعلومات بالنسبة إلى علمه تعالى على وتيرة واحدة . وفي ذلك يقول الأشعري عن علم الإنسان وليس عن علم الله لأنه واحد بالنسبة لجميع المعلومات « هذا العلم المتجدد يحصل عندكم قبل الوجود المتجدد بلحظة . فإذا تقدمه بلحظة ، كان أيضاً علماً بما سيكون لا علماً بالكائن فهو والعلم الأزلي بما سيكون سواء . وإذا جاز تقدمه جاز قدمه » (١) . فالأشعري يرى أن هناك فارقاً بين علم الإنسان بالماضي والحاضر والمستقبل . لأن الزمان من صنعه وخلقه . فلا يجوز إلاّ عليه . أما الباري سبحانه فيعلم ما كان وما يكون وما سيكون بعلم واحد وان اختلفت المعلومات باختلاف الأوقات . ويرى الدكتور غرابة أن هذا التحليل من الأشعري كان بارعاً . ولكنه يعود فيقول « ومع ذلك أعتقد أنهما علمان لا علم واحد لأن العلم بعنوان أن محمداً سيكون تعلق بالعدم الذي يتبعه وجود . والعلم بأن محمداً قد كان تعلق بالوجود الذي سبقه عدم . ففي الحالة الأولى علم بأن محمداً معدوم وإن كان سيوجد . وفي الحالة الثانية علم بأن محمداً قد وجد فعلاً وإن كان ذلك الوجود قد نشأ بعد العلم فهما علمان لا علم واحد » (٢) .

هذا الاعتراض الذي يسوقه الدكتور غرابة . وإن كان يتنافى مع ما أبداه من إعجاب بتحليل الأشعري . إلاّ أنه في نظري لا يقدح في دليل الأشعري . لأن المعلومات بالنسبة إلى علمه تعالى على وتيرة واحدة ، وان العلم بما سيكون وبما كان واحد بالنسبة إليه تعالى . وهذا هو الهام في الدليل . ولكن بالنسبة للإنسان هما علمان لأنه يطبّق معيار الزمان الذي يفرّق بين الماضي والمستقبل ولا تصدق أحكامه سوى بالنسبة للإنسان أما بالنسبة للباري تعالى فقد تقدست صفاته وأفعاله عن أن تجري عليها أحكام الزمان التي هي من صنع الإنسان

---

١ — نفس المصدر ص ٢١٩ — ٢٢٠ .

٢ — غرابة : الأشعري ص ١٦٠ .

ولصالحه . على أن الدليل السابق الذي ساقه الأشعري يدحض كل ما يقال عن ضعف مذهبه من الوجهة الفلسفية . فالعمق واضح في الدليل وقد كان الحل الصحيح لمشكلة العلم الواحد بالنسبة للمعلومات المتغيرة زماناً — من نصيب تلامذة الأشعري الذين ذهبوا كما يقول الدكتور غرابة إلى أن « العلم إضافة وإن كثرة الإضافات لا تؤدي إلى كثرة في الذات ، كما أن تغير الإضافات التابع لتغير الجزئيات المتقلبة لا يؤدي إلى التغير في الذات »(١) . وينقل الدكتور غرابة من التفتازاني قولاً مؤيداً لهذا الرأي هو « والحق بأن العلمين — أي بأنه لم يكن ثم كان — متغايران ، وأن التغير في الإضافة أو العالمية لا يقدح في قدم الذات »(٢) . فالتفتازاني يقرر أنهما علمان بل ومتغايران في صفة العالمية وفي الإضافة إلى علمه تعالى . ولكن الذات مع ذلك قديمة . لأن إضافة هذين العلمين إلى الذات لا يؤثر في قدمها . بل هي قديمة مع كثرة الإضافات . ويستخدم الأشعري الدليل الذي أثبت قدم العلم كي يثبت قدم الإرادة فهو يرى أن إرادته قديمة . والدليل على ذلك أنها لو كانت محدثة لأحدثها في نفسه أو في غيره أو تقوم بنفسها . ويستحيل أن يحدثها في نفسه لأن نفسه ليست محلاً للحوادث . ويستحيل أن تقوم بنفسها لأنها صفة والصفة لا تقوم بالصفة . ويستحيل أن يحدثها في غيره لأن ذلك يوجب أن يكون هذا التغير مريداً بإرادة الله . فلما استحالت هذه الوجوه التي لا تخلو منها الإرادة لو كانت محدثة صح وثبت أنها قديمة وأن الله لم يزل مريداً بها . ولما كانت الإرادة عند الأشعري صفة ذاتية وقديمة كالعلم تماماً فهي تعم سائر المحدثات بمعنى أنه يقدر على سائر المقدورات . فكما أنه يعلم سائر المعلومات ولا يجوز أن يحدث في الكون شيء لا يعلمه الله وإلا كان جاهلاً . فكذلك لو وقع شيء على غير إرادته . أي لو كان في سلطانه ما لا يريده لوجب أن ينسب إليه تعالى السهو والغفلة او اثبات الضعف والعجز والتقصير . وكلها محالات عليه تعالى . ومن ثم فهو

١ — غرابة : الأشعري ص ١٦١ .

٢ — نفس المصدر نفس الصفحة .

مريد لكل ما في العالم خيراً كان أم شراً ويرى البغدادي (١) أنه لا يحدث في العالم شيء لا يريده الله ، ولا ينتفي ما يريده الله . وهو معنى قول المسلمين : ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن . ويرد الأشعري على معتزلة البصرة في قولهم « ان الله قد يريد ما لا يكون وقد يكون ما لا يريد . وهذا يوجب كونه مقهوراً على ما كرهه » (٢) . يقول لهم الأشعري : انكم وافقتمونا على أنه لو أراد شيئاً لم يكن لحقه النقص والضعف . فلزمكم تجويز ذلك بفعل غيره – إذا كان لغيره فعلاً . وهذا قياس للغائب على الشاهد الذي أخذ به المعتزلة والأشاعرة على السواء مع خلاف بينهما في تطبيقات هذا القياس ويرد الأشعري على المعتزلة في محاولتهم نفي نسبة العجز والضعف والتقصير لله إذا وقع في ملكه ما يأباه ويكرهه لأنه – تعالى قادر على إلجاء عباده إلى ما أراد كونه منهم .

يرد الأشعري عليهم في هذه المسألة رداً مفحماً بأنه لو سلمنا لكم قولكم لكان في ذلك مناقضة لأصلكم في تصحيح الثواب والعقاب . إذ تجعلونه مبنياً على اختيار العبد للإيمان والكفر بمحض إرادته . فهو يستحق الثواب على إيمانه باختياره . ولأن عقله يهديه إلى ما في الإيمان من خير وما في الكفر من شر ليسير في طريق الإيمان باختياره . أما إذا كان عن إلجاء من الله فمعنى ذلك أن العبد مجبور على الفعل ولا يكون الثواب والعقاب عن استحقاق . ويلزم من ذلك كون الله عاجزاً عن تحقيق مراده لأنه يريد من العبد الإيمان باختياره بعد أن خلق له أسباب الهداية والضلال . وبذلك يكون وقوع الأمر على كراهة من الله وعلى غير مراده ملحقاً للعجز بالله والضعف كذلك لأن الضعيف هو الذي يقع الأمر رغم كراهته له شاءه الله أم أباه . ويذكر الأشعري قول النظام في الإرادة وأن المقصود بها الأمر فإرادة الله في أفعال عباده الأمر بها . ويذكر

---

١ – البغدادي : أصول الدين ص ١٠٢ .

٢ – البغدادي : أصول الدين ص ١٠٣ .

كذلك قول الجبائي في الإرادة انها ليست الأمر فإرادة الله في أفعال عباده خلَفٌ غير الأمر بها فالنظام وقد تبعه الكعبي على قوله يذهبان إلى أن الباري تعالى غير موصوف بالإرادة على الحقيقة وإن ورد الشرع بذلك فالمراد بكونه تعالى مريداً لأفعاله أنه خالقها و منشئها وإن وصف بكونه مريداً في الأزل فالمراد بذلك أنه عالم فقط . وقد ألزمهما الأشعري أنه إذا كان مريداً لفعل غيره كان آمراً به ناهياً عن خلافه . فهل يأمر الباري بأفعال الأطفال والمجانين فإذا نفوا ذلك لزمهم القول بكراهته لها . وهو لا يكره إلا معصية ولا ينهى إلاّ عن معصية . وبذلك يتناقض قولهم ولا يستقيم . وكذلك رد الأشعري على الجبائي بأن الله يريد فعل الطاعة ويكره فعل المعصية وينهي عنها . ولكن من الأفعال ما ليس بطاعة أو معصية . فإن أرادها الله كانت طاعة . وإن لم يردها كانت معصية . إذن فلا معنى لقولكم ان الإرادة ليست أمراً ، إذ الباري يأمر بالطاعة وينهي عن المعصية . ويقيس المعتزلة الغائب على الشاهد فيرون في الشاهد أنه لا يريد السفه إلاّ سفيه . فلو أراد الله ما يقع في العالم من شر وسفه لكان على هذا القياس سفيهاً — تعالى الله عن ذلك — ويرد الأشعري عليهم أن السفه يتصور من الإنسان ولا يتصور من الله كمن يرى عبيده وإماءه يزني بعضهم ببعض ولا يعجز عن التفريق بينهم مع كراهته للزنا . ولا يجوز حدوث ذلك منه تعالى . فهو يرى عبيده يزنون وقد نهاهم عن ذلك . فسبحانه يريد السفه لغيره لا لنفسه . يرد الأشعري على المعتزلة بأن هذا الحكم ليس عاماً . ففي الكتاب قصة ابني آدم ، وكيف أن أحدهما آثر أن يقتله أخوه ولا يمد يده إليه ولم يصر بإرادة القتل — وهو شر — شريراً . ويستدل الأشعري على عموم قدرته تعالى وإرادته — سبحانه — لكل ما في العالم خيراً كان أم شراً — بآيات من الكتاب تصوّر إرادته المطلقة . والأشعري في كل آرائه يستخدم العقل والنقل في أدلته . فيؤيد المسألة بالعقل مرة وبالنقل أخرى . هذا ما نجده في كتابه « اللمع » . أما في « الإبانة » يرد الأشعري على المعتزلة

في مسألة الإرادة وقولها بإرادة حادثة مخلوقة . فيقول لهم الأشعري « تقولون بعلم قديم لم يزل ولا تقولون بمثل ذلك في الإرادة». المعتزلة ترى أن أفعال الله تتصل بمخلوقاته وهي حادثة . فمن الضروري أن تكون الإرادة حادثة بحدوثها .
وقد اتهم الدكتور محمود قاسم أبا الحسن الأشعري ونسب إليه أنه يقول « كيف يعترف المعتزلة بعلمه تعالى ولا يعترفون بالإرادة » (١) . لم يقل الأشعري في الابانة هذا القول ولم ينكر أنهم يقولون بإرادة محدثة . ولكن الدكتور قاسم مدفوعاً بكراهية الأشعري انساق وراء عواطفه مع المعتزلة واتهم الأشعري بسقوط الحجة وبنى على مقالته هذه نتائج خاطئة بعيدة عن فهم الأشعري .
وقد رد الشهرستاني قول المعتزلة بإرادة حادثة فيقول« قد قام الدليل على أن كل حادث اختص بالوجود دون العدم ، وبوقت وقدر دون وقت وقدر ، كان المحدث مراداً والإرادة شاركت جميع الحوادث في هذه القضية . فإنها اختصت بوقت ومقدار من العدد دون وقت ومقدار فيستدعي إرادة أخرى . والكلام فيها كالكلام في هذه فيجب أن يتسلسل، والقول بالتسلسل باطل»(٢).
والأشعري في كتابه الإبانة يتابع الرد على المعتزلة ويسوق الدليل تلو الآخر فيرى أنه إذا وقع في سلطان الله ما لا يريده لكان في ذلك خلافاً لما أجمع المسلمون عليه من أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن . وإذا وقع مراد إبليس وهو الكفر وقد شاءه إبليس ولم يرده الله لكان معنى ذلك أن إبليس أنفذ إرادة من الله وإذا كان الله لا يغيب عن علمه شيء ولا يجوز ذلك عليه فكذلك لا يعزب عن إرادته شيء فهو سبحانه أولى بصفة الألوهية والاقتدار . وإذا كان في ملكه ما لا يريده ، لكان معنى ذلك أنه يكرهه ويأبى كونه وهذه صفة الضعيف المقهور . وإذا فعل العباد ما لا يرضاه الله لكانوا بذلك قد أكرهوه . وهذه هي صفة القهر — تعالى الله عن ذلك . وإذا كان الله فعالاً لما يريد ووقع

---

١ — محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ص ٥٩ .

٢ — الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٢٤٥ .

في ملكه ما لا يريد لكان ذلك عن سهو وغفلة منه وهو محال عليه تعالى إذ السهو والغفلة لا يتفقان وصفة العلم التي يتصف بها الباري . وما دام الله خلق الكفر والمعاصي فهو لا بد مريد لها لأنه لا يجوز أن يخلق ما لا يريد . ولا ينسب السفه إلى الباري تعالى لأن إرادته مطلقة وهو لا يخضع لشريعة ولا تحده الحدود إذ هو الآمر الناهي تعالى عن أن يكون سفيهاً إذا أراد السفه لعباده والباري سبحانه يريد الطاعة ولا يسمى مطيعاً فكذلك يريد السفه ولا يكون سفيهاً .

ولكن يبدو أن أساس المشكلة — كما يقرر الدكتور عثمان (١) بحق — أن المعتزلة ينظرون إلى الأمر من ناحية تنزيه الله عن كل قبيح ويقيسون القبائح والظلم بما نعلمه من حياتنا ومعاملاتنا بينما ينظر الأشاعرة إلى تعظيم الله وعدم الإقرار بأن يكون في ملكه ما لايريد لأن ذلك انتقاص من إرادته وقدرته . وهذا صحيح . فالمعتزلة والأشاعرة يصدران عن وجهة نظر مخالفة في مسألتي عدل الله وتوحيده . وإذا كانت الإرادة ما يحصل بها التخصيص بالأوقات . فالقدرة يحصل بها الإيجاد من العدم أي الخلق . ويدل على القدرة وقوع الفعل وهي لا تتعلق إلاّ بالممكن من أقسام الموجودات ، كما أن الإرادة لا تتعلق إلا بالمتجدد من الممكنات . ويرى الشهرستاني أن القدرة أخص من العلم لأن العلم يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل . ويشرح الشهرستاني رأي الأشعري في مسألة القدرة بأن العبد قادر على أفعال العباد إذ يجد الإنسان في نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الحمى والارتعاش وبين حركات المشي والاختيار . هذه التفرقة راجعة إلى أن الحركات الاضطرارية تقع من العبد معجوزاً عنها ، أما الحركات الاختيارية الإرادية فتقع مقدوراً عليها بحيث ان القدرة تكون متوقفة على اختيار القادر . فالأفعال الاختيارية التي يقدر عليها الإنسان مسبوقة بإرادة العبد حدوثها واختيارها . وبهذه القدرة الحادثة يكتسب الإنسان أفعاله . ولذا قال الأشعري ان المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة وهذه القدرة

---

١ — عبد الكريم عثمان : شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار — هامش ص ٤٣١ .

لا تخلق وإلاّ كانت قادرة على خلق الجواهر والأعراض وكل ما يمكن حدوثه . ولكنها تعجز عن ذلك . ووجه تأثيرها أن العبد إذا أراد الفعل وتجرد له أي لم يشغل نفسه بغيره خلق الله له في هذه اللحظة قدرة على هذا الفعل تكتسبه ولا تخلقه فيكون الفعل خلقاً وإبداعاً وإحداثاً من الله وكسباً من العبد بقدرته التي خلقها الله له لوقت الفعل . فالقدرة عند الأشعري وغيره من أهل السنّة والجماعة تقترن بالفعل ولا تسبقه كما عند المعتزلة . وينسب الشهرستاني إلى الأشعري أنه لا تأثير لقدرة العبد في الفعل إلاّ من جهة كسبه لأن الاحداث وهو الخلق والإبداع قضية واحدة لاتختلف بالنسبة إلى الجواهر والأعراض . ويشرح الأشعري معنى الكسب بقوله « ان الشيء وقع من المكتسب له بقدرة محدثة »(١) . ويرى الأشعري أن الحركة الاضطرارية كحركة المرتعش والمرتعد من الحمى وحركة الاختيار كذهاب الإنسان ومجيئه وإقباله وإدباره . وكلتا الحركتين موجودتان من جهة الله خلقاً لأن حركة الاضطرار إذا كان الذي يدل على أن الله خلقها هو حدوثها وحاجتها إلى مكان وزمان . فكذلك حركة الاكتساب . ويرى الأشعري أن الإنسان يعلم التفرقة بين الحالين من نفسه وغيره علم اضطرار لا يجوز معه الشك وهو العلم الذي لا يجد منه العبد انفكاكا ولا إلى الخروج عنه سبيلاً . وإذا كانت الحركتان تفترقان في باب الضرورة والكسب فإنهما لا تفترقان في الخلق بدليل أن الجسم لما لم يسبق المحدثات وجب حدوثه . وليس يجب إذا دخل في المحدثات ما هو حركة أن يكون الجسم حركة . وإذا كان منها ما هو جسم لم يجب أن تكون الحركة جسماً لأن الحركة والجسم يستويان في معنى الحدوث .

وترى المعتزلة في الأفعال الاختيارية أنها مخلوقة وواقعة بقدرة العبد لا بقدرة الرب ولذلك يعارضون الأشعري بقولهم ان الأفعال الاختيارية تقع

---

١ – الأشعري : اللمع ص ٧٦ .

بقدرة العباد ولذلك يصح القول ان العباد هم الخالقون لها ، ما دامت الأفعال الاضطرارية بعجز العباد عن خلقها . ويرى الأشعري في ذلك أنه لو كان ما وقع مقدوراً لغير الله يخرج عن أن يكون مخلوقاً لم نأمن أن يقدر الله بعض ملائكته على فعلها وإذا كان هذا هكذا بطلت دلالة هذه الأشياء المخلوقة على أن الله تعالى هو خالقها ولم يأمن كذلك أن يكون للكواكب محركاً وللأفلاك محكماً ولأجزاء السماء جامعاً غير الله . ويرد الأشعري رداً آخر بأن العجز عن الفعل في حالة الاضطرار ليس بأولى من القدرة في حالة الاختيار في الدلالة على أن الله هو الخالق لأن ما خلق الله فينا القدرة عليه فهو عليه أقدر ، كما ان ما خلق فينا العلم به فهو به أعلم ، وماخلق فينا السمع له فهو له أسمع . ويرى الأشعري أن حركتي الاضطرار والاختيار موقوفتان على اختياره حتى ان اختارهما كانتا وإن لم يخترهما لم يكونا . والمعتزلة ترى أنه ما دام الحكم في الحركتين واحداً وتتوقف الحركتان على اختياره تعالى . فلماذا اختلفت التسمية . وهل هذه إلا تسمية لا معنى لها ولا فائدة تحتها (١) . وينفي الأشعري أن يكون الإنسان خالقاً لكسبه فيقول « لم أقل إن كسبي خلق لي فيلزمني أن أكون له خالقاً ، وإنما قلت خلق لغيري فكيف يلزمني إذا كان خلقاً لغيري أن أكون له خالقاً » (٢) . إنه يخلق الحركة ولا يكون متحركاً لأنه خلقها حركة لغيره . فكذلك كسبنا خلق لغيرنا . ويستدل الأشعري بأدلة سمعية على أن الله خالق أكساب العباد كقوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » (٣) . أما أدلته العقلية فهي كما أنه لا يجوز أن يحدث الفعل على حقيقته إلا من محدث أحدثه وقصد إلى فعله . ذلك أنا وجدنا الكفر قبيحاً باطلاً والإيمان حسناً متعباً مؤلماً ، والكافر يجتهد أن يكون الكفر حسناً فلا يكون كما يرغب المؤمن

---

١ — القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٣٧٢ .

٢ — الأشعري : اللمع ص ٧٨ .

٣ — سورة الصافات : آية ٩٦ .

أن لا يكون الإيمان متعباً ولم يكن ذلك كائناً على مشيئته وإرادته . وبذلك لا يجوز أن يكون محدث الكفر باطلاً قبيحاً هو الكافر الذي يريده حسناً صواباً ، ولا يجوز أن يكون محدثه جسماً لأن الأجسام لا يجوز أن تفعل في غيرها شيئاً . وإذا لم يجز ذلك كان محدثها رب العالمين القاصد إلى كونها كذلك . وإذا كان الفعل يستلزم فاعلاً يفعله على حقيقته فإنه لا يستلزم مكتسباً يكتسبه على حقيقته إذ المكتسب إنما يكتسب الشيء لأنه وقع بقدرة له عليه محدثة ، ولم يجز أن يكون الله قادراً على الشيء بقدرة محدثة . ولذلك إذا كان الله فاعلاً له على الحقيقة فلا يجوز أن يكتسبه على الحقيقة . ولا يحتاج الفعل إلى مكتسب على الحقيقة لأن الخلق من عدم والاكتساب من قدرة محدثة . ويبدو أن الأشعري ينفي كل تأثير لقدرة العبد الحادثة باحداث الله – في فعله – لأنه كما يقول البغدادي (١) ان الكسب لو كان فعلاً لله والعبد لاشتركا فيه وإنما الله خالق الكسب والعبد مكتسب له كما أن الله خالق حركة العبد والعبد متحرك ولا يجب الشركة بمثل هذا لأن الله لا يوصف بأنه متحرك . إنما تتصور الشركة بين صانعين يكون صنع كل واحد منهما غير صنع الآخر وليس العبد مماثلاً للرب في فعله حتى تصح المماثلة والمشاركة . فالأشعري يخشى أن يشارك العبد ربه في فعل الأحداث فيكون كل منهما محدثاً لفعله فيتماثلا ما داما اشتركا في فعل واحد هو الإحداث. وعند الأشعري العبد مستطيع باستطاعة هي غيره . لأنه يكون تارة مستطيعاً وتارة عاجزاً ، وتارة متحركاً وتارة ساكناً . فوجب كونه مستطيعاً باستطاعة هي غيره تقارن الفعل لأن الفعل لا يخلو أن يكون حادثاً مع الاستطاعة أو بعدها . فإن كان حادثاً معها في حال حدوثها فقد صح أنها مع الفعل للفعل . ولأن الاستطاعة عند الأشعري عرض والعرض لا يبقى زمانين فإذا كان الفعل حادثاً بعدها فقد حدث بقدرة معدومة . ولو جاز هذا لجاز وقوع الإحراق بحرارة نار معدومة والقطع بحد سيف معدوم وكل ذلك محال والقدرة

---

١ – البغدادي : أصول الدين ص ١٣٧ .

عند الأشعري لا تبقى لأنها اما أن تبقى لنفسها أو لبقاء يقوم بها . وفي الحالة الأولى تكون نفسها بقاء وهذا يوجب أن تكون باقية في حال حدوثها ولا تبقى ببقاء . لأن البقاء صفة والصفة لا تقوم بالصفة . وينفي الأشعري أن تكون القدرة قدرة على الشيء وضده لأن من شرط القدرة المحدثة أن يكون في وجودها وجود مقدورها . لأنه لو لم يكن من شرطها جاز وجودها ولا مقدور . وإذا جاز ذلك وقتاً جاز وقتين وأكثر . ولما كان ذلك جائزاً في قدرة القديم وحده لجواز وجودها ولا فعل . استحال ذلك بالنسبة للإنسان لاستحالة وجود قدرته أبداً ولا مقدور . وإذا وجب هذا الشرط استحالت قدرة الإنسان على الضدين . لأنه لو قدر عليهما لوجب وجودهما . كأن يكون مطيعاً عاصياً في وقت واحد وهذا محال ولم يشترط الأشعري صحة البنية أو الحياة أو سلامة الجارحة في القدرة . وإنما الفعل يقترن وجوده بوجود الاستطاعة دون غيرها من الشروط . ويشرح الشهرستاني الفارق بين الخلق والكسب فيقول « الخلق هو الموجود بإيجاد الموجود ويلزمه حكم وشرط . والحكم أن لا يتغير الموجد بالإيجاد فيكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة . والشرط أن يكون عالماً به من كل وجه » (١) . أما الكسب فهو « المقدور بالقدرة الحادثة ويلزمه حكم وشرط فالحكم أن يتغير المكتسب بالكسب فيكسبه صفة ويكتسب عنه صفة والشرط أن يكون عالماً ببعض وجوه الفعل أو نقول يلزمه التغيير ولا يشترط العلم به من كل وجه » (٢).

فالكسب إذاً عند الأشعري هو صفة العبد لأنه لا يعلم تفاصيل فعله من كل وجه ولا يحيط إلا ببعض وجوه الفعل . أما الخلق فهو صفة الرب لكونه تعالى عالماً بفعله وعلمه محيطاً به من كل وجه . وهذا ينفي كون العبد خالقاً فعله الذي يثاب ويعاقب عليه . إذ لو كان خالقاً له لدل الإحكام في فعله على

---

١ — الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٧٧ .

٢ — الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٧٧ .

علمه . ولم يكن عالماً بخلقه من كل وجه فاستحال أن يكون عالماً ومن ثم لا يجوز أن يكون خالقاً لفعله وإلاّ لزمه الإحاطة به من كل وجه وليس بوجه دون وجه . وفرق بين الموجد والمكتسب فلا يضاف إلى الموجد ما يضاف إلى المكتسب كالكاتب والقائم والقاعد ، ولا يضاف إلى المكتسب ما يضاف إلى الموجد كالمبدع والخالق والرازق . ويرى الشهرستاني أن هذا الكسب ليس مخلوقاً بين خالقين بل مقدوراً بين قادرين من جهتين مختلفتين ، أو مقدوراً بين متمايزين لا يضاف إلى أحدهما ما يضاف إلى الثاني . ولذلك يقول الدكتور غرابة « ان الله يريد الفعل خلقاً والعبد يريده كسباً . فجهتا الإرادتين منفكتان . ولذلك جاز اجتماعهما على مراد واحد في وقت واحد من غير تعارض بينهما » (١) ويرى أن ذلك يساعد على حل مشكلة وجود الشر بجانب الخير في العالم . أما البغدادي (٢) فيثبت لقدرة العبد تأثيراً في كسبه للفعل . وقول البغدادي إنما هو دفاع عن فكرة الكسب التي قال بها الأشعري . وقد اعترف البغدادي باختلاف معنى الكسب بين الأشاعرة . ولكننا نذكر رأي البغدادي في فكرة الكسب لأننا نعتبر الأشعري هو الذي صاغ فكرة الكسب صياغة فلسفية وجعل لها مكاناً في مباحث الفلسفة عند أهل السنّة والجماعة . ولا يقدح في ذلك كون أبي حنيفة أول من قال بهذه الفكرة في العالم الإسلامي . يقول البغدادي « ضرب بعض أصحابنا للاكتساب مثلاً في الحجر الكبير قد يعجز عن حمله رجل ويقدر آخر على حمله منفرداً به إذا اجتمعا جميعاً على حمله كان حصول الحمل بأقواهما ولا خرج أضعفهما بذلك عن كونه حاملاً . كذلك العبد لا يقدر على الانفراد بفعله . ولو أراد الله الانفراد بإحداث ما هو كسب للعبد قدر عليه ووجد مقدوره ، فوجوده في الحقيقة بقدرة الله تعالى ولا يخرج مع ذلك المكتسب من كونه فاعلاً ، وان وجد الفعل بقدرة الله

---

١ – غرابة : الأشعري ص ١١٦ .

٢ – البغدادي : أصول الدين ص ١٣٣ ، ١٣٤ .

تعالى » (١) . لم يتنبه البغدادي إلى أن هذا المثال يؤدي إلى عكس المراد . فما دام واحد منهما قادراً على حمله بالانفراد فلا داعي لاشتراك اثنين في الحمل ، وإذا اشتركا وكان حصول الحمل بالأقوى . فلماذا نصف الأضعف بأن له نصيباً في الحمل وليس هناك ما يدعو لاشتراكه . وبذلك يستوي كونه حاملاً ولا حاملاً ، ما دام الواحد الأقوى قادراً على الانفراد بالفعل ، كذلك ما دام في الإمكان أن يوجد الفعل بقدرة الله وحده فلا نصيب للمكتسب من الفعل إذ الأمر غير محتاج إليه . ويبدو أن البغدادي هو الذي قصر عن فهم صفة الاقتران بين قدرة الله وقدرة العبد على إيجاد الفعل خلقاً من الله وكسباً من العبد . لأن هناك فارقاً بين ما يضاف إلى الله ويضاف إلى العبد . ويستحيل أن يكون المضاف إليهما واحداً وإلا كان الحكم فيهما واحداً أيضاً . ولقد هاجم الدكتور محمود قاسم — أبا الحسن الأشعري في فكرته عن الكسب ونسبه إلى الجبرية وانتهى إلى نفي قدرة العبد على أفعاله . ويستدل الدكتور قاسم على جبرية الأشعري بقوله « ومما يدل على صدق ما نرى أن الأشعري لم يستشهد لا بالأدلة الشرعية ولا العقلية على وجود الكسب للإنسان . بل صرف جهده للعثور على أدلة تنفي قدرة الإنسان على خلق افعاله ، وهي لا تختلف عما ارتضاه أهل الجبر » (٢) . والذي لا شك فيه أن الدكتور قاسم يتابع المعتزلة في شططهم ومغالاتهم في التهجم على الأشعري لدرجة أن قاضي القضاة عبد الجبار بن أسد الهمداني لا يذكره إلا بابن ابي بشر المخذول . والرأي الذي يراه الدكتور قاسم في كسب الأشعري إنما هو عدم دقة وسوء فهم لما أراد الأشعري . وقول الدكتور قاسم متابعة مخلصة للمعتزلة في قولهم اننا لا نفهم ما المراد بالكسب ولذلك لا نناقشه . ويبدو أن الفهم الصحيح لمراد الأشعري في الكسب كان من نصيب الدكتور غرابة . إلا أن الدكتور غرابة عاد

---

١ — البغدادي : أصول الدين ص ١٣٣ — ١٣٤ .

٢ — محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة ص ١١٢ .

فتشكك فيما وصل إليه من نتائج فيقول «إن قدرة الإنسان لا تخلق شيئاً وإنما هي قدرة قابلة أو كاسبة لما يفيضه الله عليها من الأعمال ، ولا تستمر بعد قبولها للفعل الذي خلقت لتكسبه في الإنسان . ومعنى هذا أن الإنسان يعيش بدون قدرة تقريباً وأنه في أشد الحاجة في كل فعل من أفعاله إلى قدرة الله » (١) ولكنه يرى أن هذا المعنى يزيد من عاطفة العبد الدينية نحو ربه وهذا صحيح . إلاّ أنه يرى أن الأشعري أخضع قدرة الله لإرادة العبد . وهذا المعنى بعيد تماماً عن مراد الأشعري ، وإنما هو تخريج يؤدي إليه لازم القول . والصحيح أن رأي الأشعري ليس فيه مطلقاً إخضاع قدرة الرب لقدرة العبد . وإنما القصد أن يتجه العبد دوماً إلى الرب ويخلّي نفسه عما يشغله عنه ويقصده وفي هذه الحال تتعلق به إرادة الله خلقاً فيمنحه القدرة الحادثة لتقبله أي القدرة التي تكسب الفعل ولا تخلقه . وهذا المعنى سام وعميق وإن كان يعلو على الافهام إلاّ أنه يرضي العامة والخاصة . وما دامت القدرة عند الأشعري لا تصلح للضدين فبسياق مذهبه يؤدي إلى تجويز التكليف بما لا يطاق . لأنه إذا كان الإنسان في حال الكفر غير مستطيع للإيمان مع أنه مكلف به في هذه الحالة فمعنى ذلك أنه مكلف بما لا يستطيعه . إلاّ أن الأشعري يفسر التكليف بما لا يطاق تفسيراً خاصاً فهو ينفي أن يكلف الله العبد ما يعجز عنه لعدم القدرة مطلقاً . فيقول ان العبد لا يستطيع الإيمان لتركه والاشتغال بضده من الكفر . فالتكليف بما لا يطاق نوعان : أحدهما ما يعجز عنه العبد لعدم القدرة أصلاً عليه وهذا لا يكلف الله به أحداً . والثاني هو ما لا يستطيعه العبد لأنه اختار ضده وصرف جهده إليه . هذا النوع جائز التكليف به لأن العجز نشأ عن اختيار الضد والاشتغال به . فهو جبر اختياري . العبد مجبور على ما اختاره . وبذلك يحتفظ الأشعري بقدرة العبد كشرط في الكسب حتى تقترن بها قدرة الله وبذلك يحدث الفعل . والأشعري يقول « فإن قالوا أفيجوز أن يكلف الله

---

١ — غرابة : الأشعري ص ١٩٥ .

الشيء مع عدم الجارحة ووجود العجز .. قيل لهم : لا »(١) . وقد جعل الأشعري العجز عجزاً عن الشيء وضده . ويستدل الأشعري على جواز التكليف بما لا يطاق بأدلة سمعية بالإضافة إلى أدلته العقلية السالفة . كقوله تعالى للملائكة « أنبئوني بأسماء هؤلاء » (٢) يعني أسماء الخلق وهم لا يعلمون ذلك ولا يقدرون عليه « وقوله تعالى « يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون» (٣)وفي هذا المعنى لا يجب على الله إذا أمرهم أن يقدرهم . ولكن الملاحظ هنا في أدلة الأشعري السمعية انها تبني تكليف ما لا يطاق على عدم القدرة . وبذلك لا ينتفي المعنى السامي الذي يرمي إليه الأشعري والذي يصحح الكسب والثواب والعقاب . ويتفق مع سياق مذهبه وإن كنا نرى أنه ما دام الأشعري ينسب إلى الله القدرة المطلقة التي لا تحدها الحدود ولا ترسمها الرسوم إذ لا فوقه آمر ولا ناه فهو سبحانه الآمر الناهي . فجواز التكليف بما لا يطاق قبيح من وجهة نظرنا نحن لأنه عقولنا الصغيرة لا ترتفع إلى مستوى قدرة الله المطلقة . وأنا أرى أن التكليف بما لا يطاق يدخل ضمن المجازات التي يقدر عليها الباري وإن كان ذلك لا يستلزم حصولها فعلاً . فهي تبقى صحيحة كأمر نظري جائز عقلاً . وليس كل المجازات مما يستلزم التحقيق . أي — كما يقول أرسطو — تبقى قوة ولا تخرج إلى حيز الفعل أو التنفيذ . ولا يستلزم ذلك اتصاف الباري بالقبح لأن التكليف بما لا يطاق قبيح لمن حلّه وليس لمن خلقه . فالباري يخلقه قبيحاً لغيره لا له ويبدو أن نظرية الأشعري بحاجة إلى أدلة أخرى لتقوى وتصمد أمام التيارات المختلفة والاعتراضات التي يمكن أن توجه إليها . وإنما يكفي الأشعري فخراً أنه اهتدى إلى هذا الحل الذي ينفي الغرور عن العبد بوصفه خالقاً لأفعاله حراً في اختياره . فهو حل

---

١ — الأشعري : اللمع ص ١٠١ .

٢ — سورة البقرة : آية ٣٢ .

٣ — الأشعري : اللمع ٣٣ والابانة ص ٥٣ .

وسط يبعث على التواضع من العبد ويصحح مسؤوليته عن فعله ويشعره بحاجته المستمرة إلى التفكر في خالقه تفكيراً متجدداً تحكمه الحاجة والضرورة كلما أراد فعلاً . وسنرى أن من تلامذة الأشعري من قام بصوغ نظريته في الكسب صوغاً آخر يتفق ومقتضيات المذهب . ولكن من الخطأ الجسيم الذي يقع فيه الكثيرون ممن يتابعون أعداء الأشعري في تشويه أفكاره القول ان نظريته في الكسب مما يستهان به أو من الأمور التي تبعث على الرثاء وانها لا تقوم على أساس . هذا خطأ يحتاج إلى تصحيح . وسيكون هذا التصحيح من نصيب تلامذة الأشعري . والأشعري تمشياً مع سياق مذهبه في القدرة المطلقة يرى أن الله يفعل ما يشاء لأنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك ولا فوقه مبيح ولا آمر ولا زاجر ولا حاظر ولا من رسم له الرسوم وحدّ له الحدود . ولذلك لا يقبح منه فعل شيء نراه نحن قبيحاً لأنه ليس بمحدود . أما نحن فتحدّنا الحدود . وعلى ذلك إذا آلم الله الأطفال في الآخرة ، كان عادلاً لأنه لما كان سائغاً وجائزاً إيلامهم في الدنيا بآلام أوصلها إليهم فلا وجه لإنكار أن يكون ذلك منه عدلاً إذا فعله بهم في الآخرة . وله أن يعاقب على الذنب الصغير بالعقاب الكبير وخلق من يعلم أنه لا يؤمن عدل هو الآخر . ولا يقبح منه تعذيب المؤمنين وإدخال الكافرين الجنان . ولكنه لا يفعل ذلك لأنه صادق في خبره بعقابه للكافرين أما كون ذلك جائزاً منه فجائز لا محالة . وقد أمر سبحانه أبا لهب بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن . ولا يخرج العبد عن علمه تعالى وفي ذلك تكليف ما لا يستطيع ويصف الدكتور قاسم الأشعري في رأيه عن إرادة الله وقدرته بالجبرية فيقول « ونحن لا نملك إلاّ أن نعجب لهذا الرأي الغريب الذي يصور الله سبحانه بصورة الملك المستبد الجائر » (١) . الواقع أن الدكتور قاسم هو الذي يذهب شططاً فيقيس ما ينسب إلى الباري بما يراه من أحوال الملوك . وهذا خطأ . فإرادة الله عامة وقدرته مطلقة لا يقبح منه شيء لو فعله

---

١ — محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ص ٨٧ .

حتى ولو كان قبيحاً عندنا . هذه قضية بديهية لا يختلف فيها اثنان . ولكن عجز الإنسان عن فهم هذه القضية هو المؤدي إلى وصفها بالجبر الذي يجعل الإنسان كالريشة في مهب الريح لا حول له ولا قوة . أما الأشعري فيجعل العبد وسطاً بين الجبر والاختيار ويرد الأشعري على المعتزلة في مسألة اللطف وهي من المسائل المتفرعة عن قوله في الإرادة والاستطاعة فيرى أن الباري قادر على أن يفعل بالكافرين لطفاً يؤدي إلى إيمانهم . أي كما أنه تعالى قادر على أن يفعل بالمؤمنين ما لو فعله بهم لبغوا في الأرض، فالباري إذا قادر على أن يفعل بعباده ما لو فعله بهم لآمنوا وكذلك ما لو فعله بهم لكفروا . ولكن هل يجب على الله فعل اللطف وهل يجوز اتصافه بالبخل إذا لم يفعل . الأشعري يرى أن اللطف ليس واجباً عليه تعالى حتى يلزم بعدم فعله وصف الباري بالبخل . فالبخيل هو من لا يفعل ما يجب عليه إنما اللطف عند الأشعري تفضل والمتفضل أن يتفضل وله أن لا يتفضل . ولا يلزم من ذلك إرادته كفرهم وسفههم . لأن إرادة الله القبيح قبيح أيضاً ، وإنما الفعل يتصف بالقبح إذا فعله فاعله . فالشرير من يفعل الشر ، والسفيه من يفعل السفه . والباري خالق لذلك دون اتصاف به . هذا القول من الأشعري يؤدي إلى أن الله يفعل بالمؤمنين نعمة وهداية وبالكافرين إضلالاً وغواية اي أن قدرة الإيمان يختص بها المؤمنون ، وقدرة الكفر والضلال يختص بها الكافرون . ويستحيل أن تكون القدرة في الحالين واحدة وإلا كانت قدرة على الضدين ويلزم أن يكون المرء مؤمناً كافراً في حال واحدة وهو محال . والظاهر أن الأشعري يتابع نصوص الكتاب في هذه المسألة كقوله تعالى « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » (١) وقوله تعالى « ومن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإيمان ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً» (٢) وآيات أخرى تنتهي إلى أن هناك

---

١ – سورة البقرة : آية ٧ .

٢ – سورة الأنعام : آية ١٢٥ .

خلقاً للجنة وخلقاً للنار . وكل ميسر لما خلق له . الفكرة ليست بسيطة — كما يظهر — وإنما هي تتفق مع الدين في أن الله يخلق أسباب الهداية وأسباب الضلال ويساعد المؤمنين على الإيمان أما الكثيرون فيختارون الكفر بإرادتهم لاتجاههم إليه اختياراً ومن الله إضلالاً . وهذا يتفق كثيراً مع الإيمان بالجنة والنار . فمما لا شك فيه أن الله خلق جماعة للنار وجماعة للجنة . هذا أمر مدرك عقلاً ولا غرابة فيه . وليس فيه جبر من الله وإنما هو جبر اختياري — كما قلنا — ويصحح التكليف ويجعل العبد محتاجاً في كل حين إلى عون الله . ويفسر الأشعري الآيات الأخرى التي توهم أن العبد يخلق أفعاله وأن الله لا يريد كفر الكافرين ولا الظلم والمعاصي وسائر القبائح وكان تفسيره عميقاً خلافاً لما يدّعيه الدكتور قاسم من أنه تحايل من الأشعري ويجيز قاسم تأويل المعتزلة للآيات وينفي تأويل الأشعري دون أسباب مقنعة وقد أفاض الأشعري في سرد أدلته وردوده على المعتزلة في مسألتي الهدى والضلال فيقول إن القرآن نزل هدى للمتقين وعمى على الكافرين . ويستحيل أن يكون من أخبر الله أن القرآن له هدى هو عليه عمى . ودعاء إبليس إلى الكفر إضلال للكافرين الذين قبلوا عنه دون المؤمنين الذين لم يقبلوا عنه . وبذلك يكون دعاء الله إلى الإيمان هدي للمؤمنين دون الكافرين . ويبطل قولكم إن الله هدى الخلق أجمعين لقوله تعالى « يضل به كثيراً » (١) فلو أراد الكل لقال يضل به الكل . كذلك لو أراد أن يهدي الكل لقال يهدي به الكل . وفي ذلك دليل على أن الهدى والضلال ليس عاماً وشاملاً للكل . والكتاب صريح لقوله تعالى« كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم » (٢) وقوله تعالى « لا يهدي الله القوم الكافرين » (٣) . ففرق بين المؤمنين والكافرين . فقد وردت في الكتاب آيات صريحة في أن الله جعل الهدى

---

١ — سورة البقرة : آية ٢٦ .

٢ — سورة آل عمران : آية ٨٦ .

٣ — سورة النحل : آية ١٠٧ .

للمؤمنين والكفر والضلال للكافرين ويصل الأشعري إلى ما يترتب على رأيه هذا من نتائج تتفق مع قضاء الله وقدره الذي لا يتغير ولا يتبدل — أن الله جعل للجنة أهلاً وللنار أهلاً ، وأنه خلق الأشقياء للشقاوة والسعداء للسعادة . لقوله تعالى « فريق في الجنة وفريق في السعير » (١) . وكل ذلك بأمر قد سبق في علم الله ونفذت فيه إرادته وتقدمت فيه مشيئته . ولكن هذا الأمر البالغ الحكمة منه تعالى مغيّب عنا لا نعلمه . ولذلك فمجال الاجتهاد مفتوح أمام العباد . فالمؤمن يعمل بعمل أهل الجنة ، والكافر يعمل بعمل أهل النار . وبذلك يكون الثواب والعقاب منصرفاً على عمل العبد الذي يكتسبه من الله خلقاً وتقترن به قدرته شرطاً . فقدرة العبد شرط ضروري في الكسب . أو هي حجر الزاوية في تصحيح المسؤولية وإلا كان الأمر سفهاً وعبثاً . وقد استدل الأشعري من الكتاب والسنّة على صحة رأيه وقرن هذه المسألة بكون علمه تعالى محيطاً بكل ما كان وما يكون وما لايكون أن لوكان كيف كان يكون بآيات صريحة من الكتاب . ولذلك لا تتعارض آراء الأشعري في العلم والقدرة والإرادة . فعلمه شامل ، وإرادته عامة بكل ما يراد ، وقدرته مطلقة . أما قدرة العبد فكاسبة وليست بخالقة . وتتفرع عن مسألة الإرادة الحرة المطلقة فكرة الحسن والقبيح . فالأشعري يرى أن الحسن والقبح ذاتياً في الأشياء ، وليس مرجعه إلى العقل كما يقول المعتزلة . بل إلى الشرع . فالحسن هو ما أثنى الشرع على فاعله ، والقبيح هو ما ذم الشرع على فعله . فمهمة الشرع هي الإثبات لا الاخبار . ولما كان الله لا يجب عليه فعل الصلاح والأصلح لعباده — كما يرى المعتزلة — ومشيئته مطلقة . فمن الجائز أن يجعل الكذب حسناً والصدق قبيحاً . وقد فرّق الأشعري بين حصول المعرفة بالعقل وبين وجوبها به . فقال « المعارف كلها إنما تحصل بالعقل لكنها تجب بالسمع » (٢) فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل

---

١ — سورة الشورى : آية ٧ .

٢ — الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٣٧١ .

وبالسمع تجب ، وكذلك شكر المنعم وإثابة المطيع وعقاب العاصي يجب بالسمع دون العقل . ويشرح الشهرستاني معنى التوفيق والخذلان عند الأشعري بقوله « التوفيق عنده خلق القدرة على الطاعة والخذلان خلق القدرة على المعصية » (١) ويرى الدكتور قاسم أن هناك تعارضاً في قول الأشعري أن الحسن والقبح أمران اعتباريان وليسا ذاتيين في الأشياء لأن ذلك يتنافى مع قوله ان الله يخلق الخير والشر ويريدهما . ويقول الدكتور قاسم « كيف يعترفون من جانب بأن هناك شراً وخيراً ، ثم ينكرون الوجود الذاتي للحسن والقبح من جانب آخر ! أليس الخير حسناً والشر قبيحاً » (٢) الرد على ذلك ان أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسناً وقبحاً . فإذا كان الصدق اخباراً عن أمر على ما هو به والكذب اخبار عن أمر على خلاف ما هو به كان ذلك دليلاً على أن الحسن والقبح لا يدخل ضمن صفاتهما الذاتية . لأن من الأخبار الصادقة ما يستوجب اللوم كالدلالة على نبي هرب من داره ، ويكون الكذب في هذه الحالة مما يثاب عليه . ولكن الخير والشر يفيض العالم بوجودهما ولا سبيل إلى إنكارهما . أما كون الخير حسناً والشر قبيحاً فذلك حكم إنساني مستمد من عادات الناس تسمية ما يضرهم قبحاً وما ينفعهم حسناً ونظرة الناس ليست ثابتة بل تختلف باختلاف الظروف . ثم أن الخير والشر أمر نسبي . فكما أراه أنا خيراً يراه الآخر شراً . وليس الحسن والقبح ذاتياً في الخير والشر بلا انفكاك.

فإذا انتقلنا إلى مسألة كلام الله وهي من أهم المشاكل التي عرضت لمفكري الإسلام . وارتبطت بها محنة كبيرة تعرف في التاريخ باسم محنة أحمد بن حنبل التي أفاض القول فيها المستشرق والتر باتون في بحثه عن « أحمد بن حنبل والمحنة » قد استمرت هذه المحنة حوالي ستة عشر عاماً من سنة ثماني عشرة ومائتين وهي

---

١ — الشهرستاني : الملل والنحل جـ ١ ص ١٣٤ .

٢ — محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة ص ٩٥ .

السنة التي توفي فيها الخليفة العباسي المأمون حتى سنة أربع وثلاثين ومائتين وهي السنة التي أصدر فيها الخليفة العباسي المتوكل أمره للمحدثين أن يتحدثوا وكان معنى ذلك نهاية المعتزلة . فقد كانت المعتزلة تتزعم القول بأن القرآن مخلوق . وثبت أحمد بن حنبل على قوله ان القرآن كلام الله غير مخلوق . وانتصر لقول المعتزلة الخليفة العباسي المأمون ووزيره أحمد بن أبي داود ٢٤٠ هـ ومن بعده الخليفة المعتصم ٢٢٦ هـ ثم الواثق ٢٣٢ هـ وأخيراً المتوكل المقتول بيد الأتراك ٢٤٧ هـ . كان المعتزلة يدعون انهم رواد الفكر وينادون بحرية الرأي . فسجلوا بموقفهم في المحنة أسوأ مثال على التدخل في الحرية الإنسانية وحرية الفكر بصفة خاصة إلى حد إكراه الناس على الإيمان بقولهم دون جدوى . وكان عبد الله بن كلاب من السلف يقول بقدم القرآن . وأتى الأشعري برأي جديد وأصبح فريقاً ثالثاً بين الفريقين. وتابع ابن كلاب في تمييزه بين الكلام النفسي الأزلي القديم والكلام المتعلق بالأمر والنهي والخبر وهو حادث وهذه المسألة تعرف في التاريخ بمشكلة خلق القرآن . أما كون الباري متكلماً بكلام أزلي أي متصفاً بصفة الكلام وكلامه أزلي فالدليل عليه أننا قد دللنا على كونه تعالى حياً . والحي يصح منه أن يتكلم ويأمر وينهى كما يصح منه أن يعلم ويقدر ويريد ويسمع ويبصر . فلو لم يتصف بالكلام لكان متصفاً بضده من الخرس والعمى والسكوت . وهي نقائص يتعالى الله تعالى عنها . فإذا ثبت أنه متكلم فلا يخلو أن يكون متكلماً لنفسه أو بكلام . والأشعري ينفي أن يكون متكلماً لنفسه. وثبت أنه متكلم بكلام. وكلامه اما أن يكون قديماً أو حادثاً. فإن كان حادثاً فاما أن يحدثه في ذاته، او في محل، أو لا في محل. ويستحيل أن يكون متكلماً لنفسه لاستحالة كونه محلاً للحوادث . فلا يجوز حدوثه في نفسه . ويستحيل حدوثه لا في محل لأن العرض لا يكون إلا في محل . فلو حدث كلامه في جسم من الأجسام لكان الجسم هو الآمر الناهي . فإذا استحال أن يأمر وينهى بكلام الله غيره صح أنه أزلي وقائم به لا بغيره . فكلامه إذاً قديم . ويدلل الأشعري

على قدم القرآن بأدلة عقلية ونقلية في كتابه « اللمع » و « الابانة » . وقد أفاض في ذلك كثيراً فيذكر قوله تعالى « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » (١) . ويقول إنه لو كان القرآن مخلوقاً كما يقول المعتزلة لكان مقولاً له كن . والقرآن قوله فيستحيل أن يكون قوله مقولاً له بالقول كن وإلا تسلسل الأمر إلى ما لا نهاية وذلك يستحيل فإذا اعترض عليه بأن من الجائز أن يكون معنى قوله « ان نقول له كن فيكون » أي نكوّنه فيكون من غير أن نقول له شيئاً في الحقيقة . الأشعري يجيب على ذلك بأنه كما لا يجوز أن يكون معنى أردناه — فعلناه — وبذلك تنتفي الإرادة يستحيل أن يكون معنى قوله كن فيكون أي نكوّنه بدون قول ويؤول الآية القائلة « جداراً يريد أن ينقض » (٢) بأن الجدار لا إرادة له وإنما معنى يريد أن ينقض معناه ينقض بالفعل ولا إرادة للجدار . ولا يجوز للخصم أن يستشهد بهذه الآية لأن الإرادة لا تجتمع مع الجمادية . والباري سبحانه مريد في الحقيقة . فكما انتفى ذلك في الإرادة ينتفي في الكلام لأن الجامع بينهما واحد فهو مريد بإرادة ومتكلم بكلام . ودليل آخر للأشعري على كون كلامه أزلياً . وأنه لو كان لم يزل غير متكلم ، لكان لم يزل موصوفاً بضد الكلام والقديم يستحيل عدمه كما لا يجوز حدوثه. فكان يجب ألاّ يكون الباري قائلاً ولا آمراً ولا ناهياً . ولما لم يكن ذلك جائزاً عليه تعالى لأنه ممن لا يستحيل عليه الكلام ثبت كونه لم يزل متكلماً . ويجيب الأشعري على الاعتراض القائل : ولماذا يوصف بضد الكلام إذا كان لم يزل غير متكلم . يقول ان الحي إذا لم يكن موصوفاً بالكلام كان موصوفاً بضده كما هو الحال في العلم والإرادة . ويستحيل اجتماع حي غير متكلم ولا موصوف بضد الكلام . ويقيس الأشعري الغائب على الشاهد . فكما استحال ذلك في الشاهد ، وجب استحالته في الغائب . فإذا اعترض على

---

١ — سورة النحل : آية ٤٠ .

٢ — سورة الكهف : آية ٧٧ .

الاشعري بالقول « أليس قد يحدث الله في غيره نعمة وفضلاً وإحساناً ويكون هو المنعم المتفضل المحسن . فما أنكرتم أن يحدث في غيره كلاماً يكون به متكلماً » (١) .

جواب الأشعري على ذلك هو أنه إذا جاز ذلك في الكلام جاز في القدرة والعلم . أي يقدر ويعلم بقدرة وعلم يحدثهما في غيره ، ثم ان أخص أوصاف هذه الأفعال ترجع إلى محلها . وبذلك يبطل هذا القياس منكم . أما أدلة الأشعري في كتابه « الابانة » فهي كثيرة . فيقول في أدلته على كون القرآن كلام الله غير مخلوق ما قاله أحمد بن حنبل في رسالته « الرد على الجهمية » كقوله تعالى « ألا له الخلق والأمر » (٢) وقوله أيضاً « ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره » (٣) . فالأشعري يرى أن أمر الله هو كلامه والأمر غير الخلق . لأنه ذكر الخلق أولاً والأمر منفرداً مما يدل على أنه بخلافه . وقوله تعالى « ألا له الأمر من قبل ومن بعد » (٤) . أي قبل أن يخلق الخلق ومن بعد ذلك مما يدل على أن الأمر غير مخلوق . وكذلك قوله تعالى « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي » (٥) . وكلماته تعالى لا يلحقها الفناء . وهذا دليل على قدمها وانتفاء حدوثها . ويصل الأشعري الجهمية بالنصارى . بل يرى أنهم زادوا عليهم بقولهم ان كلام الله مخلوق حل في شجرة فلزمهم أن الشجرة هي القائلة لموسى اني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني . وكما لا يجوز أن تكون إرادته مخلوقة في غيره وإلا كان غيره مريداً بإرادته كذلك في الكلام . وقد أنكر الله في كتابه العزيز على المشركين أن يكون

---

١ — الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٢٦٨ .

٢ — سورة الأعراف : آية ٥٤ .

٣ — سورة الروم : آية ٢٥ .

٤ — سورة الروم : آية ٤ .

٥ — سورة الكهف : آية ١٠٩ .

القرآن كلاماً للبشر . وفي هذا دليل على أنه كلام الله . ولا يجوز أن يكون الإله لم يزل غير متكلم ، وإلاّ كان كالأصنام — تعالى عن ذلك — وصفة الألوهية تستلزم الكلام أزلاً . وعلى ذلك يلزم الجهمية في قولهم ان كلام الله مخلوق كان بعد أن لم يكن . ان أصبح الإله كالأصنام التي تعجز عن الكلام . ولا يجوز أن يكون القرآن مخلوقاً لأن اسم الله موجود فيه . لأنه لو كان الأمر كذلك لكانت أسماؤه وصفاته ووحدانيته مخلوقة . ولو كان القرآن مخلوقاً لكان لا معنى لما ورد في الآية الكريمة « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلاّ وحياً أو من وراء حجاب ، أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء »(١) . لأن الكلام قد سمعه جميع الخلق . ولو كان القرآن مخلوقاً لكان قول الذراع لرسول الله « لا تأكلني فإني مسمومة كلاماً لله ». وقوله تعالى لإبليس« عليك لعنتي إلى يوم الدين » . فلو كان كلامه مخلوقاً والمخلوق يفنى لفني قوله تعالى بلعنة إبليس إلى الأبد ، وذلك يخالف قوله تعالى ان لعنه لإبليس باق إلى يوم القيامة ، والله وحده مالك يوم الدين . الأشعري أحياناً يجعل الكلام صفة ذاتية كالعلم والقدرة والإرادة . وأحياناً يجعله كصفات الأفعال ، ويسلك كل السبل ليدحض قول المعتزلة بخلق القرآن وما أدى إليه هذا القول من محن راح ضحيتها الكثيرون فيرى الأشعري أنه إذا كان غضبه — سبحانه — وسخطه ورضاه غير مخلوق لأنه تعالى يرضى عن المؤمنين ويسخط على الكافرين . ورضاه وسخطه مستمران إلى يوم القيامة . فلم لا يكون كلامه أيضاً غير مخلوق . وإذا كانت إرادته التفريق بين أوليائه وأعدائه أزلية غير مخلوقة . فلم لا تقول ان كلامه هو الآخر غير مخلوق . ثم ان الشيء المخلوق قد يكون بدناً أو شخصاً والجسم والشخص يجوز عليه الأكل والشرب والشهوة . وذلك لا يجوز على القرآن ، وإلاّ جاز عليه الموت الجائز على بني الإنسان . وينكر الأشعري على من وقف عن القول بأن كلام الله مخلوق أو غير مخلوق — بأن توقفه هذا ليس راجعاً

---

١ — سورة الشورى : آية ٥١ .

إلى كتاب الله ، أو سنة رسوله ، أو الإجماع . وفي القرآن دليل عدم خلقه . فلماذا لا يقول به . والأشعري بعد ذلك يرى أن القرآن هو كلام الله في اللوح المحفوظ ، وفي صدور الذين أوتوا العلم . وهو مكتوب في مصاحفنا ، محفوظ في صدورنا ، متلو بألسنتنا ، مسموع لنا في الحقيقة . وينفي أن يكون القرآن ملفوظاً باللسان . لأن اللفظ في لغة العرب معناه الرمي . وينص الأشعري على أن القرآن بكماله غير مخلوق . وهو يريد بذلك لفظه ومعناه . فيقول في « الابانة » « لا يجوز ان يقال إن شيئاً من القرآن مخلوق لأن القرآن بكماله غير مخلوق » (١) . ويؤكد الأشعري متابعته لأحمد بن حنبل . فيذكر أقوال أحمد وأدلته على أن القرآن كلام الله غير مخلوق . ومنها قوله تعالى « الرحمن علّم القرآن خلق الإنسان » (٢) . ففرق بين الإنسان والقرآن . فجعل القرآن من عند الله وفيه أسماء الله . وأسماؤه غير مخلوقة وعلمه غير مخلوق . وابن حنبل يكفر القائلين بخلق القرآن في قوله « وأي كفر أكفر من هذا وأي كفر أشر من هذا » (٣) . ويذكر الشيخ ابو زهرة أن البعض كان يتهم الامام أحمد ابن حنبل بالسكوت عن القول « غير مخلوق » ، وأنه كان يتوقف . ولكن رواية الأشعري عن ابن حنبل صريحة في انتفاء موقف السكوت منه فيقول « فبلغني أنهم يدعون أني أمسك» (٤) فموقف السكوت شنيع لا يتصور من مثل أحمد بن حنبل . وقد ذكر عن الإمام أبي حنيفة القول بأن القرآن مخلوق . ولكن أبا زهرة ينفي أن أبا حنيفة تكلم في ذلك . والصحيح أن بعض الروايات تذكر عن أبي حنيفة هذا القول ، ومن المحتمل أن يكون أبو حنيفة قال به لأن الجعد بن درهم والجهم بن صفوان وكان معاصراً لأبي حنيفة سبقا إلى القول بذلك . ولم يكن حتى هذا الوقت ظهر القول بقدم القرآن من ابن كلاّب

---

١ – الأشعري : الابانة في أصول الديانة ص ٣١ .
٢ – سورة الرحمن : آية ٣ .
٣ – الأشعري : الابانة ص ٢٧ .
٤ – أبو زهرة : أحمد بن حنبل ص ١٣٢ .

وأنه غير مخلوق من ابن حنبل . وتذكر الروايات أن أبا حنيفة رجع عن هذا القول . وينتهي الأشعري إلى القول « ولم نجد أحداً ممن تحمل عنه الآثار وتنقل عنه الأخبار ويأتم به المؤتمون من أهل العلم يقول بخلق القرآن . وإنما قال ذلك رعاع الناس . وجهال من جهالهم لا موقع لقولهم » (١) . انه يقصد أن القائلين بخلق القرآن ممن عاصروا السلف — كانوا من رعاع المحدثين — ومن الجهلة ولذلك لا يشتغل بالرد على قولهم إلاّ إذا كان له من التأثير في العامة ما يدفع الأشعري إلى معارضته . ويرى الدكتور غرابة (٢) أن الأشعري يلزم الصمت في الإجابة على السؤال ما هو القديم في القرآن: ألفاظه ومعانيه أم المعاني والمدلولات فقط . ويرى الدكتور غرابة أن الشهرستاني ينسب إلى الأشعري القول بحدوث الألفاظ وقدم الكلام النفسي ويرى الأستاذ أحمد أمين والدكتور قاسم هذا الرأي عن الأشعري فما هو وجه الحقيقة في هذه القضية . ان الأشعري يفرق بين الكلام النفسي القديم وكلام المخلوقين الحادث . ويرى أن كلام النفس ليس بصوت ولا حرف . بل هو المعنى القائم المعبر عنه باللفظ . أما الكلام المحدث فهو حروف وأصوات . المعنى القائم بالذات لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات وهو المراد إذا وصفنا كلام الله بالقدم وهو الذي يطلق عليه كلام الله حقيقة . أما القرآن بمعنى المقروء والمكتوب فهو حادث ومخلوق عند المعتزلة لأنه لا فرق بينه وبين كلام المحدثين . فإن كل كلمة تقرأ تقتضي النطق بما بعدها . فإذا كانت كل كلمة حادثة كان المجموع المركب منها حادثاً . فإذا كانت المعتزلة تنكر الكلام النفسي والأشعري يثبته . فلا خلاف بينهما إلا في كون هذا الكلام النفسي حقيقة أم لا وبذلك يكون الخلاف قد خرج عن كون الكلام مخلوقاً أو غير مخلوق إلى مجال آخر هو إثبات الكلام النفسي أو نفيه .. ويذكر الشهرستاني

---

٤ — الأشعري : الابانة ص ٢٩ .

٥ — غرابة الأشعري ص ١١٨ والمع للأشعري ص ٣٣ .

عن الأشعري أنه تردد في إطلاق اسم الكلام على الحروف التي في اللسان وهي الكلمات المعبرة عن المعنى النفسي القديم . أما أحمد أمين فلم يذكر أن الأشعري تردد في هذه المسألة بل يرى أن الأشعري جعل الحروف والكلمات كلاماً لله مجازاً لا حقيقة فيقول أحمد أمين معبراً عن رأي الأشعري « ان الألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء دلالات على الكلام الأزلي . والدلالة مخلوقة حادثة والمدلول قديم أزلي » (١) . ويعود الشهرستاني فيقول ان القول بحدوث الحروف إنما هو مقالة الحنابلة عن الأشعري فيقول « ولقد كان الأمر في أول الزمان على قولين : أحدهما القدم والثاني الحدوث . والقولان مقصوران على الكلمات المكتوبة والآيات المقروءة بالألسن ، فصار الآن إلى قول ثالث وهو حدوث الحروف والكلمات وقدم الكلام والأمر الذي تدل عليه العبارات » (٢) فالحنابلة ترى أن مقالة الأشعري في كلام الله ليست هي مقالة أهل السنة . لأن الكلام قبل الأشعري لم يكن منقسماً إلى كلام نفسي قديم وإلى كلام حادث مخلوق . بل كان الكلام اما قديماً واما حادثاً ويشرح الشهرستاني معنى الكلام النفسي عند الأشعري بأنه « القول الذي يجده العاقل من نفسه ، ويجيله في خلده وفي تسمية الحروف التي في اللسان كلاماً حقيقياً تردد أهو على سبيل الحقيقة أم على طريق المجاز » (٣). ويذكر الشهرستاني عن الأشعري أن المتكلم عنده من قام به الكلام لا من فعل الكلام كما عند المعتزلة . وما يذكره الشهرستاني عن الأشعري يذكره ابن عساكر عن الجويني على أنه رأى الأشعري فيقول « قالت المعتزلة كلام الله مخلوق مخترع مبتدع . وقالت الحشوية المجسمة : الحروف المقطعة والأجسام التي يكتب عليها والألوان التي يكتب بها ، وما بين الدفتين كلها قديمة . فسلك الأشعري طريقاً بينهما وقال : القرآن كلام الله

---

١ ــ أحمد أمين : ظهر الإسلام ج ٤ ص ٧٦ .

٢ ــ الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ص ٣١٣ .

٣ ــ نفس المصدر ص ٣٢٠ ــ ٣٢١ .

قديم غير مغير ولا مخلوق ولا حادث ولا مبتدع . أما الحروف والأصوات والمحدودات فمخلوق مبتدع »(١) . وجه الحق في المسألة أن المعروف من كتب الأشعري لا يصرح بكون المعنى النفسي قديماً والألفاظ الحادثة كذلك — سوى النص الذي اعتمد عليه الدكتور قاسم من كتاب الأبانة للأشعري « لا يقال ان شيئاً من القرآن مخلوق لأن القرآن بكماله غير مخلوق » . فهل يعني الأشعري بذلك قدم اللفظ والمعنى وهو مقالة الحشوية الحنابلة . ان المأثور عن الأشعري في كتب تلاميذه والمؤرخين لمذهبه هو القول بقدم الكلام النفسي وحدوث اللفظ . ولا يقدح في ذلك نص الابانة . فليس هذا النص كافياً وحده في القيام كدليل على قدم الاثنين . ونحن لا نتصور أن يقول الأشعري بقدم الألفاظ والحروف . ولم يقل ابن حنبل ذلك خلافاً لما يدعيه الدكتور قاسم من أنه وجد الأشعري قريباً من ابن حنبل في ذلك القول . والشيخ أبو زهرة في كتابه عن ابن حنبل ينقل أقوال ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ، وأقوال ابن الجوزي في كتابه « مناقب أحمد بن حنبل » . وينتهي إلى أن رأي ابن حنبل في المسألة هو « نقول القرآن بمعنى تلاوته محدث وليس بقديم . وذلك لأن القراءة وصف للقارىء لا لله »(٢) . ويقرر ابن تيمية أن القرآن عند ابن حنبل ليس بقديم إذا كان المراد به القرآن بمعنى التلاوة والقراءة لأن ابن حنبل لا يعتبر كل ما يقوم بالذات العلية قديماً بقدمها . إذ كل ما فعله الله بإرادته قائم به عنده ومنها ما هو حادث . بل كل ما يقوم بالإرادة القديمة حادث . فالإرادة قديمة والمراد حادث . وقد كان ابن حنبل دقيقاً حين قال ان القرآن كلام الله غير مخلوق . فقد كان يخشى أن يؤخذ قوله هذا على أن المراد به قدم القرآن . ولذلك نعتبر الحنابلة أتباع أحمد بن حنبل هم القائلون بقدم الحروف والألفاظ . ولم يكن هذا القول منهم متابعة لابن حنبل . ومن أجل ذلك وجب التفريق بين

---

١ — ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ١٥٠ — ١٥١ .

٢ — أبو زهرة : أحمد بن حنبل ص ١٣٢ .

ابن حنبل والحنابلة ومن الخطأ الكبير محاولة وصل الأشعري بالقائلين بقدم القرآن من الحنابلة . فهم لم يقبلوا الأشعري . ولم يؤرخوا له في طبقاتهم ، وأعلنوها حرباً على الأشاعرة ، وأثاروا الفتن الكثيرة من أجل كراهيتهم للأشعري . صحيح أن ابن كلاب يقول بقدم القرآن وأن الأشعري حين ترك الاعتزال مال إلى قول ابن كلاب . ولكن الفارق بين الاثنين ان ابن كلاب يقول بقدم القرآن القائم بالذات لأنه يعتبر الكلام صفة ذاتية . أما الأشعري فقد جعل كلام الله يطلق بإطلاقين : الكلام النفسي القديم وهو القائم بذات الله والكلام المكون من حروف وأصوات وهو الحادث . والكلام عند الأشعري أمرونهي وخبر فكيف يكون واحداً وهو يشتمل على كل هذه الوجوه التي يبدو تناقضها ولو في الظاهر على الأقل . دليل الأشعري على ذلك أنه لما كان الكلام معنى قائماً بذات الله . وكل معنى أو صفة له فهي واحدة . وكل ما دل على أن علمه واحد ، وقدرته واحدة ، وإرادته واحدة يدل على أن كلامه واحد . لأنه لو كان كثيراً لم يخل : اما أن يكون اعداداً لا تتناهى . واما ان يكون اعداداً متناهية . والأعداد اللامتناهية محال . لأن ما حصره الوجود من العدد فهو متناه . وان اقتصر على عدد دون عدد فاختصاصه يستدعي مخصصاً والقديم لا اختصاص له . والصفة الأزلية إذا كانت متعلقة وجب عموم تعلقها بجميع المتعلقات لأن نسبتها إلى الكل واحدة . فلما استحال الوجهان صح وثبت كونه واحداً .

والأشعري يجيب على اعتراضات المعتزلة في استحالة كون كلامه واحداً ومشتملاً على الأمر والنهي والخبر والاستخبار . فيقول الشهرستاني معبراً عن رأي الأشعري « إن الكلام صفة واحدة لها خاصية واحدة ، ولخصوص وصفها حد خاص ، وكونه أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً خصائص نفسية للكلام وليست أقساماً لـه كانقسام العرض إلى أصنافه المختلفة والحيوان

إلى أنواعه المتمايزة » (١) . أي أن الأشعري يرى أن الأمر والنهي والخبر متعلقات الكلام ومن لوازمه وليست أقساماً له ينقسم إليها . فليس الكلام جنساً تندرج تحته الأنواع كالحيوان يندرج تحته الإنسان . ولكن الكلام عند الأشعري صفة كصفة العلم . فكما أن الواجب والجائز والمستحيل متعلقات العلم ، والعلمُ واحد والمتعلقات كثيرة . فكذلك الأمر في الكلام . الكلام القديم واحد ومتعلقاته كثيرة منها الأمر والنهي والخبر والاستخبار والوعد والوعيد . ويرى الشهرستاني أن الكلام مع المعتزلة لا معنى له لأنهم ينكرون أصل الكلام النفسي ؛ ولا يوافقون على كون الكلام في الشاهد معنى في النفس سوى انيكون العبارات القائمة باللسان . وان الكلام في الغائب معنى قائم بذات الباري سوى العبارات التي نقرؤها باللسان . وقد ألزم المعتزلة أبا الحسن الأشعري التناقض في قوله عن كلام الله في الأزل انه أمر ونهي وخبر واستخبار . فهذا محال عندهم لأن من حكم الأمر أن يصادف مأموراً ، ولم يكن في الأزل مخاطب يتوجه عليه الخطاب ولا مأمور يؤتمر . فماذا كان جواب الأشعري عن هذا الاعتراض . لقد اختلف الأشعري مع ابن كلاب في هذه المسألة . فابن كلاب يوافق المعتزلة على عدم جواز الخطاب للمعدوم أما الأشعري فأجاز كون المعدوم مأموراً منهياً مخاطباً ولم يشترط صحة الوجود حتى يصح الخطاب . وينقل الشهرستاني قول ابن كلاب والأشعري في هذه المسألة بقوله « ذهب شيخنا الكلابي عبد الله بن سعيد إلى أن كلام الله في الأزل لا يتصف بكونه أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً إلاّ عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط التكليف »(٢) . أما عند الأشعري « فكلام الباري لم يزل متصفاً بكونه أمراً ونهياً وخبراً . والمعدوم على أصله مأمور بالأمر الأزلي على تقدير الوجود » (٣) . فإذا قلنا ان التقدير لا يجوز في حق الباري ، لأن التقدير هو

---

١ – الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٢٩١ .
٢ – الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٣٠٤ .
٣ – نفس المصدر – نفس الصفحة .

ترديد الفكر وعمل الخيال والوهم . كان الصحيح أن الأمر الأزلي يتعلق بالمأمور به حتى يصح التعلق . وهو حال الوجود المتهيىء لقبوله وهو كونه حياً عاقلاً بالغاً متمكناً من الفعل . فالأشعري يرى أننا في وقتنا هذا مأمورون بأمر الله القديم وهو الأمر الذي توجه على المأمورين في زمن النبي صلى الله عليه وسلم . إذن الأشعري يجيز تعلق الأمر بالمأمور في العدم على تقدير وجوده .

وقد تعرض الأشعري بسبب أدلته على قدم القرآن لهجوم عنيف من الدكتور محمود قاسم وكذلك الدكتور غرابة . ولم يقتنعا بأدلته ولم يوافقا على ما ذهب إليه . ولكننا نثبت هنا أن الأشعري أخذ الكثير من أدلته من أحمد بن حنبل في رسالته « الرد على الجهمية » . ففي هذه الرسالة تحليل عميق ودقيق لهذه المشكلة دون ما خروج عن كتاب الله وسنة رسوله . وقد زاد الأشعري عن ابن حنبل بأدلته العقلية وبذلك يكون الأشعري أكمل في موقفه من ابن حنبل . إذ هو يناقش المسألة بالعقل مرة وبالنص أخرى . وإذا أخذنا بعض الأدلة التي ذكرها الأشعري في الابانة وجدنا لها نظيراً عند ابن حنبل . فدليل الأشعري المأخوذ من كتاب الله والقائل « ألا له الخلق والأمر » نجد فيه أن الأشعري كابن حنبل يفرق بين الأمر والخلق ويجعل الأمر قولاً والكلام أقوال والقول غير مخلوق . ودليل آخر قوله تعالى « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » (١). وقد عرضنا لهذا الدليل في رد الأشعري على الجهمية وإثباته أن القرآن كلام الله غير مخلوق وهو ما يقول به ابن حنبل . والدليل القائل « إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته » هذا الدليل أورده ابن حنبل في رسالته على أنه دليل الجهمية في خلق القرآن . فإذا كان عيسى مخلوقاً وهو كلمة الله وجب أن يكون كلامه تعالى مخلوقاً . ابن حنبل يرى أن عيسى تجري عليه ألفاظ لا تجري على القرآن مثل كونه يأكل ويشرب ويخاطب . ويرى ابن حنبل أن الكلمة التي ألقاها الله إلى مريم إنما كانت بكن وكن قول . فليس عيسى

---

١ — سورة النحل : آية ٤٠ .

هو كن . ولكن بكن كان . فعيسى بالكلمة كان . وليس هو الكلمة . فابن حنبل يفرق بين عيسى وكونه كلمة الله وبين كلام الله القائم بذاته . هذا الدليل هو بنفسه دليل الأشعري أن المخلوق اما أن يكون بدناً من الأبدان ، أو شخصاً من الأشخاص تجري عليها أحكام لاتجري على القرآن ومن ثم يستحيل أن يكون القرآن مخلوقاً كالأشخاص والأجسام . وكذلك هو نفس دليل الأشعري أن كلام الله لو كان مخلوقاً لكان الله قائلاً له كن وللقول كن، كن ويتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية . الأشعري يرد على الجهمية في الآيات والأحاديث التي استندوا إليها في قولهم بخلق القرآن . وردوده هي نفس ردود ابن حنبل تقريباً . ولذلك نتهي إلى أن الأشعري قال بمقالة ابن كلاب في كلام الله واستند إلى أدلة ابن حنبل بوصفه إماماً للمحدثين. وقد كان ابن حنبل خصماً عنيداً للمعتزلة . وعلى ذلك فليست أدلته بدعاً أو تخلو من الإقناع كما توهم الدكتور قاسم . فإذا كان الأشعري حذا حذو ابن حنبل في هذه المسألة لم تكن أدلته أقل إقناعاً من أدلة ابن حنبل . ونعترف من جانبنا بأن المسألة شائكة وبحاجة إلى إفاضة في عرض أدلة ابن حنبل والأشعري . ولذلك لا نوافق الدكتور قاسم على أن أدلة المعتزلة أكثر إقناعاً من أدلة الأشعري . ولا يعيب الأشعري متابعته لابن حنبل في هذه المسألة . فلم يقل ابن حنبل بقدم القرآن صراحة كما نسب إليه الدكتور قاسم هذا القول . وقد أخذ الأشعري عن ابن حنبل دليل الأصنام وإنطاق الذراع وأدلة أخرى — وقد عرضنا لهذين الدليلين عند الأشعري — كل هذه الأدلة نجدها عند ابن حنبل مع روعة بالغة في التحليل ومع قوة في الرد واستخدام العقل عند الأشعري .

وفي مسألة الرؤية أي رؤية الله في الآخرة . وهي من المسائل التي ثار حولها جدل كثير بين المعتزلة والأشاعرة . لأن القائل بخلق القرآن يلزمه نفي الرؤية ، والقائل بالكلام القديم يلزمه ثبوتها. الأشعري أجاز رؤية الله في الآخرة عقلاً وأوجبها سمعاً . والمصحح لها هو الوجود . والباري موجود فيصح أن يرى .

ولا تشترط الرؤية اتصال شعاع أو جهة ومقابلة الرائي للمرئي . لأن ما يجوز على الأجسام يستحيل على الباري ولكن ما هي الرؤية عند الأشعري . يقول الشهرستاني معبراً عن رأي الأشعري في ماهية الرؤية انها قولان : أحدهما انه علم مخصوص أي يتعلق بالوجود دون العدم . والثاني انه إدراك وراء العلم لا يقتضي تأثيراً في المدرك ولا تأثيراً عنه . ومعنى أن الرؤية علم مخصوص أن العلم يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل . أما الرؤية فلا تتعلق إلاّ بالموجود ولا يجوز تعلقها بالمعدوم . لأنه يقتضي تعيين المرئي ، والتعيين لا يتحقق في العدم . وكذلك العلم لا يستدعي تعيين المدرك والرؤية تستدعي ذلك . والعلم يتعلق بالمعدوم ، وليس الإدراك كذلك . وأما كون الإدراك وراء العلم فدليل ذلك أن الأكمه لو أحاط علماً بما أحاط به البصير لحصل له كل علم سوى الإدراك . فدل ذلك على أن الإدراك زائد عن العلم أو هو وراء العلم . وتنفي المعتزلة الرؤية البصرية ولكنها لا ترى مانعاً من إثبات الرؤية القلبية ، أو تفسير الرؤية بمعنى العلم والإحاطة . أما الأشعري فيجوز رؤية الباري لنفسه . وأدلته على جواز كونه مرئياً للعباد في الآخرة كثيرة عقلية ونقلية ويدلل الأشعري عقلاً على جواز الرؤية بأن جوازها لا يؤدي إلى كون الباري حادثاً ، أو إلى حدوث معنى فيه ، أو إلى تشبيهه بالمخلوقات ، أو إلى أن يصير جنساً من الأجناس وليس في جواز الرؤية قلباً للباري عن حقيقته ، أو اتصافاً له بالكذب والجور والظلم . ليس في جواز الرؤية إثبات شيء من ذلك . لأننا في الشاهد لا نرى المرئي لكونه حادثاً وإلا لزم على ذلك رؤية المحدثات جميعاً . والألوان مرئيات ولا يستلزم ذلك حدوث معنى فيها وإلا كان ذلك المعنى هو الرؤية نفسها . فإذا رأينا الميت حدثت فيه الرؤية لكان معنى ذلك أن الرؤية جامعت الموت وهو محال . وإذا رأينا عين الأعمى حدثت فيها الرؤية لكان معنى ذلك أن الرؤية جامعت العمى وهو أيضاً محال . وليس في إثبات جواز الرؤية تشبيهاً لله بخلقه . لأننا نرى السواد والبياض لا يتجانسان ولا يتشابهان بوقوع الرؤية عليهما

ولا يتحول واحد منهما عن حقيقته إلى حقيقة الآخر . وعلى ذلك فليس في جواز الرؤية احتمال قلب الله عن حقيقته . وإذا كان جائزاً أن نرى الظالم ومن ليس بظالم ، والكاذب ومن ليس بكاذب ، والجائر ومن ليس بجائر . فليس في جواز الرؤية جواز اتصاف الباري بشيء من هذه الصفات . ولذلك فالرؤية جائزة عقلاً غير مستحيلة . فإذا اعترض على الأشعري بأن هذا الدليل يجري في اللمس والذوق والشم لأن في إثباتها ما لا يستلزم محالاً من تلك المحالات . فهل معنى ذلك أن الله يلمس ويذاق ويشم . يذكر الأشعري رأيين في هذه المسألة : أحدهما يرى في إثبات اللمس والذوق والشم حدوث معنى في الباري . وثانيهما أن الباري قد يحدث فينا إدراكاً للملموس والمشموم والمذاق لا يتوقف على تلك المماسة أو هذا الاتصال . فاللمس ضرب من المماسات والذوق اتصال اللسان بالشيء ، والشم اتصال الخيشوم بالمشموم . والتسمية راجعة إليه تعالى . إن أمرنا بتسميتها بهذه الأسماء فعلنا وإن منعنا من ذلك امتنعنا . ولم يجوز الأشعري حدوث معنى في الباري . بل أجاز حدوث ادراك منه فينا دون أن يؤدي إلى حدوث معنى في الباري . وقد عرض الأشعري لهذا الدليل بالتفصيل في كتابه « اللمع » (١) . فالأشعري اذن يأخذ بالمعنى الثاني الذي ذكره وهو جواز حدوث ادراك فينا للملموس والمذاق والمشموم لا يتوقف على ما يشترطه اللمس والذوق والشم من شروط . واذا كنا في الشاهد نرى المرئي لا يكون الا جوهراً أو عرضاً محدوداً أو حالاً في محدود . فكيف تجوز رؤية الله وهو ليس كذلك . الأشعري يرى أننا لا نرى الجوهر أو العرض لكونه جوهراً أو عرضاً . ولكن الرؤية جائزة لأن هذه الأشياء موجودة . والمصحح لوجود هذه الأقسام من الموجودات هو الوجود دون صفاتها النفسية . ودليل آخر للأشعري أن الباري يرى الأشياء ولا يرى الأشياء من لا يرى نفسه . واذا كان الباري لنفسه رائياً كان جائزاً أن يرينا

---

١ — الأشعري : اللمع ص ٦٢ — ٦٣ .

نفسه . وإذا كانت هذه هي أدلة الأشعري العقلية ، فأدلته السمعية كثيرة . وذلك لأن هذه المسألة انما تجب بالسمع وهو أقوى من العقل في الدلالة . أدلته السمعية قصة موسى في قوله تعالى « ربي أرني أنظر اليك » وجواب الرب تعالى « لن تراني » (١) . ولا يجوز أن يسأل موسى وهو من النبيين — ربه ما يستحيل عليه . وجواب الرب يدل على الجواز . فانه ما قال لست بمرئي . ولكنه أثبت العجز وعدم الرؤية من المرئي . ولذا قال تعالى « انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني » (٢) .

فلو أراد الباري تبعيد الرؤية لقرن كلامه بما يستحيل وقوعه ، ولكنه قرن كلامه بما يجوز وقوعه وهو استقرار الجبل لكون الباري قادراً عليه . فان قيل ان حرف « لن » للتأبيد قلنا للتأكيد . لقوله تعالى « لن تستطيع معي صبراً » (٣) . وهو جائز غير محال . وحتى لو كانت لن للتأبيد فهي دلالة على منع وقوع الجائز ، ولكنها ليست دلالة على الاستحالة بأي حال من الأحوال . فاذا قيل ان موسى سأل الرؤية لقول قومه « لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة » (٤) . فلو كان الأمر كذلك لكان جواب الله لهم « انهم لن يروني » كما هو الحال في قولهم « اجعل لنا الها كما لهم » (٥) . وقد سألوه محالاً . وكان جوابه « انكم قوم تجهلون » فالجهل راجع اليهم لا إلى الله . ويستدل الأشعري بالآية الصريحة في جواز الرؤية « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » (٦) . النظر اذا اقترن بالوجه كان هو الرؤية بالبصر . وليس المقصود بالنظر هنا الاعتبار كما في قوله تعالى « أفلا ينظرون إلى

---

١ — سورة الأعراف : آية ١٤٣ .
٢ — سورة الأعراف : آية ١٤٣ .
٣ — سورة الكهف : آية ٧٢ .
٤ — سورة البقرة : آية ٥٥ .
٥ — سورة الأعراف : آية ٣٨ .
٦ — سورة القيامة : آية ٢٢ ، ٢٣ .

الابل كيف خلقت » (١) . لأن الآخرة ليست بدار اعتبار . وليس المقصود به التوقع والانتظار كما في قوله تعالى « ما ينظرون الا صيحة واحدة » (٢) . وليست الآخرة بدار انتظار . لأن الانتظار فيه تنغيص وتكدير وأهل الجنة لا يجوز كونهم منتظرين لأنه كلما خطر ببالهم شيء أتوا به دون انتظار . ولا يجوز أن يكون بمعنى التعطف كما في قوله تعالى « ولا ينظر اليهم » لأن الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم . ولا يراد به النظر إلى ثوابه تعالى لأن ثوابه غيره . فاذا بطلت هذه الأقسام تعين أن النظر المراد هو نظر العينين اللتين بالوجه وهو المراد بالرؤية البصرية . ولكن الأشعري تقابله آية أخرى تنفي الرؤية تقول« لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار »(٣) فيؤولها على أن المراد بها في الدنيا دون الآخرة . ومن المحتمل أن يكون المراد بها لا تدركه أبصار الكافرين المكذبين كما في قوله تعالى « كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » (٤) . والقرآن لا يتناقض ولذلك وجب الجمع بين الآيتين . وليس لمعترض أن يعترض بقوله تعالى « لا تأخذه سنة ولا نوم » (٥) . والأشعري يرى أنه ليس من الضروري تأويل هذه الآية لعدم وجود آية أخرى تثبت له النوم الذي هو آفة تقوم بالنائم تزيل عنه العلم . وليست الرؤية آفة ولذلك لا يجب في شأنها ما يجب في العلم . فاذا اعترض على الأشعري بالآية « ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة » (٦) . واذا قيل أضيف الظن إلى الوجه وأريد به ظن القلب . فكذلك النظر إلى الوجه يراد به نظر القلب كان جواب الأشعري أن النظر قد يكون بالوجه

---

١ — سورة الغاشية : آية ١٧ .
٢ — سورة ياسين : آية ٤٩ .
٣ — سورة الأنعام : آية ١٠٣ .
٤ — سورة المطففين : آية ١٥ .
٥ — سورة البقرة : آية ٢٥٥ .
٦ — سورة القيامة : آية ٢٤ .

وغيره . فاذا قرن بالوجه كان المراد به نظر الوجه ، واذا قرن بالقلب كان المراد به نظر القلب ودليل آخر سمعي قوله تعالى « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » (١) . وهذه الزيادة هي النظر اليه تعالى . فالنظر إلى وجهه أفضل اللذات . ويجد الأشعري في حديث رسول الله سنداً في اثبات رؤيته تعالى بالأبصار ففي حديث الرسول القائل « ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضارون في رؤيته » . وقد رأى المعتزلة أن هذه الأحاديث آحاد لا يصح الاحتجاج بها . وهذا الحديث اعتمد عليه أحمد بن حنبل في رده على الجهمية لأنه لم يلجأ إلى الكتاب في مسألة الرؤية لأن فيه آية تثبت الرؤية وأخرى تنفيها فظن أن الآيتين متناقضتان في الظاهر على الأقل . ويروي الاشعري أن رسول الله سئل عن رؤية الله في الدنيا فنفاها لأن العين لا تقدر ان تحدق في الشمس وسط النهار فما بالها بنور ربها ! وما دامت الرؤية ادراكا حكمه حكم العلم في التعلق اي لا يتأثر من المرئي ولا يؤثر فيه . وعلى ذلك فلا معنى لاشتراط جهة ومقابلة واتصال شعاع لانه لا يجوز في حق الباري تعالى القول باتصال اشعة من البصر بذاته تعالى . وقد اشترط المعتزلة الجهة والمقابلة والوسط الشفاف واتصال الشعاع كشروط مادية للرؤية . ولما كان ذلك محالاً عليه تعالى فقد نفوا رؤيته بالابصار . والمعتزلة في هذا تقيس الغائب على الشاهد وتبني حكمها على هذا الاساس . فما دامت الاجسام لا ترى الا اذا توافرت هذه الشروط فكذلك الباري سبحانه لا يرى . ولكن المعتزلة لم تتنبه إلى أن الباري يتنزه عن الجسمية ولا يلزمه ما يلزم الاجسام من احكام . والناظر في فكرة المعتزلة عن الرؤية يرى انها تتسق مع سائر افكارها في تنزيه الباري عن كل ما يشابه المخلوقين . والاشعري هو الآخر يقول بالتنزيه فلماذا يقول بجواز الرؤية وهي تبدو في الظاهر متنافية مع تنزيه الباري عن الجسمية . يبدو هذا السؤال معقولاً اذا نظر اليه لاول وهلة . ولكن الجواب

---

١ — سورة يونس : آية ٢٦ .

عليه بسيط . فاذا فهمت الرؤية كما يفهم العلم كان الامر جائز الوقوع . ولكن الدكتور قاسم (١) يرى مبرراً آخر لقول الأشعري في الرؤية بخلاف مبرر التنزيه الذي دفع الأشعري الى هذا القول . فالدكتور قاسم يرى ان الاشعري قال بجواز الرؤية لانه يقول بالجهة شأنه في ذلك شأن المشبهة والمجسمة والكرامية . والناظر في كتاب الابانة يجد الاشعري يثبت الاستواء على العرش وكذلك الوجه وسائر الامور الخبرية . ويؤيدها بآيات من الكتاب واحاديث الرسول ، ومنها احاديث النزول التي يعتمد عليها المشبهة . ولكن للاستواء عند الاشعري معنى خاص كما يقول البغدادي « ان استواءه على العرش فعل احدثه في العرش سماه استواء كما احدث في بنيان قوم فعلاً سماه اتيانا . ولم يكن ذلك نزولاً ولا حركة . وهذا قول ابي الحسن الاشعري » (٢) . اذن الاشعري وان كان يستعين باحاديث النزول فلم يكن الاستواء عنده نزولاً ولا حركة والا كان الباري جسماً يجوز عليه الحركة والانتقال انما المسألة تعود إلى ان الكتاب يصرح باستوائه على العرش . فلا معنى اذا لقول المعتزلة بأن الاستواء هو الاستيلاء ففي ذلك تأويل للآية وانكار للاستواء . أما رأي الأشعري فهو أن هنالك استواءاً على العرش له معنى خاص لا يجوز انكاره . الاشعري في ذلك يتابع قول السلف في اثبات الاستواء بلا كيف : فهو يقول بأن هنالك استواءاً اما كيف يستوي الباري على العرش فلا نعلم كيفيته . ومقالة اهل السلف الايمان بالاستواء والامتناع عن القول كيف . من ذلك يتضح ان اتهام الاشعري بالتجسيم انما هو اتهام لصق به من اعدائه الجهمية ومن يتابعهم . ويرى الدكتور عبد الكريم عثمان ان موضوع الرؤية يتعلق بمشكلة التجسيم ، وهل نثبت لله جهة ومكاناً ويداً ووجهاً ويقول « وأجاز الأشعري رؤية الله وأثبت لله وجهاً ويداً وعينين لا تعرف كيفيتهما

---

١ — محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ص ٨٤ .
٢ — البغدادي : أصول الدين ص ١١٣ .

ورفض تأويل الآيات الواردة بهذا المعنى » (١) . ويبدو أن الذين تعرضوا لفحص الاقوال التي قيلت في مسألة الرؤية لم يفهموا المسألة على حقيقتها فالرؤية فعلاً تتعلق بمشكلة التجسيم حينما يكون المراد رؤيته جسماً . أما الباري فلا تنطبق عليه احكام الاجسام ، ورؤيته جائزة عقلاً ونقلاً . وعلى ذلك فلا تناقض في قول الأشعري بالرؤية والتنزيه مع اثبات الصفات الخبرية التي ورد الشرع بثبوتها ولكن بلا كيف .

فاذا انتقلنا إلى رأي الأشعري في الايمان وجدنا ان الإيمان عنده هو التصديق لان معناه في اللغة كذلك . وقد نزل القرآن بالعربية . وقولنا فلان يؤمن بعذاب القبر معناه يصدّق بعذاب القبر . وقد قال تعالى « وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين » (٢) . واذا كان الإيمان تصديقاً بالقول فالقول باللسان والعمل بالأركان فروعه . اذا الأشعري في مسألة الإيمان يتفق مع رأي اهل السنة والجماعة في ان الإيمان ذو أركان ثلاثة هي التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان . وما دامت الاعمال ركناً من الإيمان فهو يزيد وينقص . وفي ذلك يتفق الاشعري مع ابن كلاب في رأيه عن الايمان كما ينقله لنا البغدادي « الإيمان عند ابن كلاب هو الاقرار بالله عز وجل وبكتبه وبرسله اذا كان ذلك عن معرفة وتصديق بالقول . فان خلا الاقرار عن المعرفة بصحته لم يكن ايماناً » (٣) . ولذلك فالفاسق عند الاشعري مؤمن بايمانه ، فاسق بفسقه وكبيرته . لان القاتل في اللغة من كان منه قتل . ولذلك فالفاسق من كان منه فسق . فالجمع بين الإيمان والفسق ممكن خلافاً للمعتزلة انه ليس بمؤمن ولا كافر . وعندهم لا يستحق اسم الإيمان ولا يمكن عناده مع الكفار . ويرى الأشعري ان المعتزلة برأيها هذا انما تنكر الإيمان والكفر في نفس الوقت . ومحال ان يكون الواحد لا موحداً ولا ملحداً في آن واحد .

---

١ — عبد الكريم عثمان : شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٢٣٢ هامش .

٢ — سورة يوسف : آية ١٦ .

٣ — البغدادي : أصول الدين ص ٢٤٩ .

وإيمان الفاسق سابق على كبيرته ولذلك لا تنفي الكبيرة ايمانه . ويرى الأشعري ان واصلا بن عطاء الذي احدث هذا القول انما سمي معتزلياً لمخالفته الاجماع على ان العاصي من اهل القبلة لا يخلو ان يكون مؤمناً أو كافراً . وكما نسمي الفاسق فاسقاً لفسقه . فلماذا لا نسميه مؤمناً لايمانه . ومن غير المعقول ان يوجد ايمان ولا مؤمن ولكن ما حكم صاحب الكبيرة عند الأشعري . يقول الشهرستاني (١) معبراً عن رأي الاشعري ان صاحب الكبيرة اذا خرج من الدنيا من غير توبة كان حكمه إلى الله . ان شاء عذبه وان شاء عفا عنه وغفر له بشفاعة النبي لاهل الكبائر من امته . ولكن الفاسق لا يخلد في النار كما يرى الخوارج . وقد ورد الشرع بأن المؤمن لا يخلد في النار بل يخرج منها بعد عذابه بمقدار جرمه . ففي حديث رسول الله « لا يبقى في النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان » (٢) . الاشعري بذلك يكون قد ذكر كل الاحتمالات الممكنة في أمر مرتكب الكبيرة . وهو كعادته كان وسطاً بين يأس الخوارج وقنوطهم من رحمة الله ، وبين اسراف المرجئة في الإيمان المتساهل المؤدي إلى دخول الجنة . فاذا سألنا عن معنى التصديق عند الأشعري وجدنا الشهرستاني يقول معبراً عن رأيه « واختلف جواب أبي الحسن رحمه الله في معنى التصديق . فقال مرة هو المعرفة بوجود الصانع وألوهيته وقدمه وصفاته ، ومرة هو قول في النفس يتضمن المعرفة . ثم يعبر عن ذلك باللسان فيسمي الاقرار باللسان أيضاً تصديقاً والعمل بالاركان أيضاً من باب التصديق بحكم الدلالة » (٣) . فالشهرستاني ينسب إلى الأشعري انه لم يحدد المراد بالتصديق تحديداً قاطعاً وأنه اراد به معرفة الله بالقلب ويعبر عنها باللسان . فيكون التعبير باللسان هو الاقرار ويذكر الشهرستاني أن

---

١ — الشهرستاني : الملل والنحل جـ ١ ص ١٣٢ .

٢ — هذا الحديث أخرجه مسلم والترمذي بلفظ « لا يدخل في النار » .

٣ — الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٤٧٢ .

الأشعري لا يفرق بين الاقرار والتصديق . فقد يكون الاقرار تصديقاً ولكن المسألة واضحة . فالتصديق يكون بالقلب والاقرار يكون باللسان وعلى ذلك فالتصديق أمر باطني والاقرار أمر ظاهري . ويذكر الشهرستاني انه يعزى إلى الأشعري القول بأن « الإيمان هو العلم بأن الله ورسوله صادقان فيما اخبرا به » (١) ويدعي الدكتور غرابة ان الاعمال ليست جزءاً من الإيمان عند الأشعري . وليس ذلك صحيحاً بالمرة لأن الأشعري موافق تماماً في مقالته عن الإيمان لمقالة أهل السلف في نفس المسألة . وفي الكتاب آيات صريحة في أن مرتكب الكبيرة سيكون في النار حتماً . فلماذا قال الأشعري بأن امر مرتكب الكبيرة مرجأ إلى الله . يستعمل الأشعري في الجواب عن ذلك دلالة العام والخاص بمعنى ان الآية يوصي ظاهرها بالعموم والمراد بها الخصوص . وكذلك العكس فآيات الوعيد اذا جاز ان يراد بها الكل جاز وقوعها على البعض . وما دامت لا توجد دلالة على كونها تقع على الجميع دون البعض كان جواز وقوعها على البعض اصح . والا كان المراد بآيات الوعد مثل المراد بآيات الوعيد . فكما ان مرتكب الكبيرة يلزم دخوله النار فكذلك يلزم دخول المؤمن الجنة . ولكن الله عنده — الأشعري — لا يجب عليه شيء . فليس دخول الجنة او النار استحقاقاً او التزاماً . انما هو تفضل من الله ورحمة في الحالين . والباري جواد . فالأليق ان تكون الآيات الواردة في الوعد عامة وفي الوعيد خاصة . والواقع ان دلالة العموم والخصوص وضرورة ورود القرائن انما هو بحث فقهي نقله الأشعري إلى علم الكلام . وقد استفاد ذلك من الامام الشافعي واذا كان رأي الاشعري في الإيمان وسطاً ومعتدلاً (٢) . فالأمر يحتاج في ايضاحه إلى استعراض آراء الفرق المخالفة في هذه المسألة . فالجهمية تزعم ان الإيمان هو المعرفة وحدها . والكرامية ترى انه

---

١ — الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٤٧٢ .

٢ — الأشعري ص ١٢٦ .

الاقرار الأزلي . والمرجئة ترى انه الاقرار باللسان على خلاف بينهم في التفاصيل. وقد جعل الأشعري الإيمان شاملاً العمل لبصحح التكليف. وقد تنبه الدكتور غرابة إلى ان رأيه في أن الأشعري لم يجعل العمل جزءاً من الإيمان . هذا الرأي يتنافى مع مراد الأشعري . فعاد الدكتور غرابة يقول « ولكن الأشعري لا يرى المغالاة في قيمة العمل بجعله جزءاً من الإيمان » (١) . ولو نفى الأشعري كون العمل جزءاً من الإيمان لكان كالمرجئة وقد اوضحنا ان رأيه كان وسطاً بين الاراء المغالية . وقد وجدت في كتاب « الفقه الأكبر » المنسوب للشافعي ان الإيمان « معرفة بالقلب واقرار باللسان وعمل بالاركان . ثم الإيمان أصل وفرع . وأصله ما اذا تركه العبد كفر . كالمعرفة والتصديق واعتقاد ما يجب اعتقاده من احكام المكلفين . وفرعه ما اذا تركه العبد لم يكفر » (٢) الواقع ان هذا الرأي يتفق كثيراً مع ما يذهب اليه الأشعري من ان الإيمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان . ولا يكون هذا التصديق صحيحاً الا بمعرفة الله ورسله وملائكته وكتبه والقدر خيره وشره من الله . والإيمان اصل وفرع . النقصان من الاصل كفر . أما في الفروع فلا يجب الكفر ، بل تجب المعصية في بعض الامور كترك الصلاة . من تركها جحداً او انكاراً وهي من اصول الدين يكفر . ومن تركها كسلاً وتهاوناً فقد عصى ولا يجب كفره . ولما كانت مسألة الإيمان متشعبة والاراء فيها كثيرة فقد افرد السبكي صحائف رائعة عن الإيمان في كتابه « طبقات الشافعية » وفيه يذكر السبكي رأي الأشعري في الإيمان بقوله « القول بأن الإيمان تصديق القلب وأن النطق لا بد منه هوما عليه قدوتنا في الكلام أبو الحسن الأشعري » (٣) . واذا كان الكفر عند الأشعري

---

١ — غرابة نفس المصدر ص ١٨٠ .

٢ — الشافعي : الفقه الأكبر ص ٣١ .

٣ — السبكي : طبقات الشافعية جـ ١ ص ٤٧ .

هو التكذيب بما جاء به الكتاب والسنة من الإيمان بالله ورسله وما جاءت به الاخبار ، كان من رد شيئاً منها كافراً . ووجدت في كتاب « الفقه الأكبر » المنسوب للشافعي رأياً في مرتكب الكبيرة هو نفسه رأي الاشعري « اعلموا ان من مات على الإيمان من فساق المؤمنين قبل التوبة . فانه في مشيئة الله ان شاء عذبه وان شاء عفا عنه . فان عذبه لا يبقى مخلداً في النار . ولم يخرج من الإيمان بارتكاب المعاصي دون الكفر » (١) . ويستدل بنفس الآيات التي استدل بها الأشعري في الإيمان . بل ان هذا الكتاب نجد فيه نفس رأي الاشعري في الشفاعة وأنها لمرتكب الكبائر خلافاً للمعتزلة الذين يجعلونها للمؤمنين المخلصين وقد عارضهم الأشعري في ذلك بقوله « فاذا كانوا بالجنة موعودين ، وبها مبشرين والله لا يخلف وعده . فما معنى الشفاعة لقوم لا يجوز عندكم ان لا يدخلهم الله جناته» (٢) ويؤيد الأشعري رأيه هذا الذي ذهب اليه بقوله ان الشفاعة انما تجب لمن استحق عقاباً كي يوضع عنه عقابه ، أو فيمن يرجى التفضل عليه . ونجد في كتاب الفقه الاكبر المنسوب للشافعي تفسيراً لحديث المقام المحمود وأن المراد به الشفاعة . وهو تفسير مقبول عقلاً . والاشعري في كتابه « الابانة » قبل ان يخوض في مسألة الامامة يتكلم عن بعض الامور السمعية كعذاب القبر والحوض والصراط والميزان . ويرى ان الإيمان بها واجب ما دام السمع قد ورد بذلك . وينسب إلى المعتزلة القول بانكار الحوض وعذاب القبر . والثابت ان المعتزلة لا تنكرهما . وتذكر ان ضراراً بن عمر من المجبرة وكذلك ابن الراوندي ٢٤٥ هـ ينكرانه ولا تجوز نسبتهما إلى المعتزلة . ويؤكد القاضي عبد الجبار اجماع الأمة على الاعتراف بعذاب القبر . ولكن المعتزلة تنكر سؤال منكر ونكير من الملائكة وأنهما يقومان بسؤال صاحب القبر وتعذيبه بل يرون ان الله سبحانه هو

---

١ – الشافعي : الفقه الأكبر ص ٣٢ .

٢ – الأشعري : الابانة في أصول الديانة ص ٦٥ .

المعذب . ولا تنكر المعتزلة الميزان . فهو من الامور التي يجب اعتقادها والاقرار بها ما دام السمع قد ورد بها . ولكنهم ارادوا به الميزان المعتاد المتعارف عليه . ولكن كيف توزن الاعمال . هذا أمر يحتاج إلى محاولة من العقل مع وجوب الإيمان به سمعاً . وكذلك اعترفت المعتزلة بالصراط ولم تنكره . ويعبر الشهرستاني (١) عن رأي الأشعري في أنه يؤمن بما ورد من الأخبار عن الأمور المستقبلة في الآخرة كعذاب القبر والميزان والصراط والحساب وانقسام الخلق إلى فريقين . فريق في الجنة وفريق في السعير . يرى الأشعري ان هذه الامور يجب الاعتراف بها واجراء النص الوارد في ثبوتها على ظاهره . إذ لا استحالة في وجودها. ويتصل بهذه المسائل الكلام في البعث وحشر الأجسام . فيقول البغدادي معبراً عن رأي الأشعري القائل بجواز البعث « قال شيخنا أبو الحسن رحمه الله كل ما عذب بعد وجوده صحت إعادته جسماً كان او عرضاً » (٢) . ولكن كيف تتم إعادة الأجسام بعد موتها . هذا ما يشرحه البغدادي بقوله « وذهب ابو الحسن إلى ان الاعادة إبتداء ثان . فكما ان الابتداء الاول صح على الجسم والعرض من غير قيام معنى فيه . فكذلك في الابتداء الثاني » (٣) ويذكر البغدادي ان الاعادة من طريق العقل جائزة ومن طريق الخبر واجبة . فما هي ادلة الاشعري العقلية والنقلية على جواز البعث . دليله العقل ان الله خلق الخلق اولاً لا على مثال سبق . فلا يعييه ان يخلقه خلقاً آخر . أما الدليل السمعي فقوله تعالى « قل من يحيي العظام وهي رميم . قل يحييها الذي انشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم » (٤) فجعل النشأة الأولى دليلاً على جواز النشأة الآخرة . بل الاعادة

---

١ — الشهرستاني : الملل والنحل جـ ١ ص ١٣٥ .

٢ — البغدادي : أصول الدين ص ٢٣٤ .

٣ — البغدادي اصول الدين ص ٢٣٧ .

٤ — سورة يس : آية ٧٨ .

أهون من الابتداء وكذلك قوله تعالى « الذي جعل لكم من الشجر الاخضر ناراً فاذا انتم منه توقدون » (١) فجعل ظهور النار على حرها ويبسها من الشجر الأخضر على نداوته وطراوته دليلاً على جواز خلقه الحياة في الرمة البالية والعظام النخرة . وقوله تعالى « أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم » . (٢) لان الله حكم في الشيء بحكم مثله ، وجعل سبيل النظير ومجراه مجرى نظيره . وقد قال تعالى « وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه » (٣) . والأشعري يرى ان الاعادة أهون من الابتداء لأن ابتداء الخلق في العادة يكون بالولادة والتربية والاعادة انما تكون دفعة واحدة . ويرد الأشعري في هذه المسألة على طائفتين احداهما تنكر الخلق الثاني وتعترف بالاول . وثانيهما تنكر الاول والثاني وتقول بقدم العالم . وجواب الأشعري على اعتراضهم « وجدنا الحياة رطبة حارة ، والموت بارداً يابساً وهو من طبع التراب فكيف يجتمع الضدان (٤) ان الضدين يصح وجودهما في محلين على سبيل المجاورة . أي في الآيات السمعية السالفة دليل مجاورة الحياة للتراب والعظام النخرة . ويذكر الدكتور غرابة ان الفلاسفة من بعد الأشعري قالوا ان اعادة المعدوم ممتنعة بداهة ، وعلى ذلك يجب تأويل النص لوجود قرينة تحيل المعنى الأصلي ولم نجد في المأثور عن الأشعري جواباً عن كيفية البعث والحشر . وليس هذا مما يعيب الأشعري . فالرجل يبرهن على جوازه عقلاً ، ووجوب قبوله سمعاً لتواتر الخبر بصحته . أما عن كيفيته والرد على الاشكالات التي يثيرها الفلاسفة فأمر فوق مستوى عقل البشر . وكما اننا نثبت الاستواء دون بحث في كيفيته فكذلك نثبت البعث والحشر دون بحث في كيفيتهما والأشعري في ذلك يتابع أهل السلف في

---

١ — سورة يس : آية ٨٠ .
٢ — سورة يس : آية ٨١ .
٣ — سورة الروم : آية ٢٧ .
٤ — الأشعري : استحسان الخوض في علم الكلام ص ٩١ .

مهاجمة التأويل ما لم تكن هناك ضرورة ويرى الإيمان بالنص ولكن بلا كيف ولا تشبيه . ولذلك لم يخرج مذهب الاشعري عن مذهب أهل السنة . ولم يكن سوى إثبات بلا كيف وتنزيه بلا تشبيه . أما عن رأيه في الامامة فنراه يقتصر على القول باثبات صحة الخلفاء الأربعة . فيقول ان الأمة انقسمت بعد موت النبي إلى ثلاث فرق : أولاها تقول بامامة علي ، والثانية بامامة عمه العباس ، والثالثة تقول بامامة أبي بكر الصديق . ثم رأينا عليا والعباس يبايعان ابا بكر والجميع يقولون له : يا خليفة رسول الله ولا يجوز أن تجتمع الأمة على ضلالة . ففي الحديث عن رسول الله « لا تجتمع أمتي على ضلالة » (١) . فهذا الحديث دليل على ان الأمة لا تجمع على خطأ . ولا يقدح في صحة هذه البيعة أن عليا والعباس بايعاه ظاهرياً وأنهما يبطنان خلاف ما اظهرا . لأننا لو سلمنا بأن ذلك يقدح في صحة البيعة — لكان قادحاً في صحة الإجماع . ويستدل الأشعري بالآية القائلة « قل لن تخرجوا معي أبداً ، ولن تقاتلوا معي عدوا . انكم رضيتم بالقعود أول مرة ، فاقعدوا مع الخالفين » (٢) . وكذلك قوله تعالى « قل للمخلفين من الاعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون » (٣) . يستدل الاشعري بهذه الآيات على ان الداعي إلى ذلك غير رسول الله لقوله تعالى لرسوله « قل لن تخرجوا معي أبداً » (٤) . وقيل في تفسير الآية الثانية ان المراد أهل فارس والروم وقيل أهل اليمامة. فإذا كان المراد أهل اليمامة فقد قاتلهم أبو بكر . وان كان المراد أهل فارس فقد قاتلهم أبو بكر وعمر . وإذا وجبت امامة أبي بكر للادلة العقلية والنقلية التي ساقها الأشعري على صحتها ، وجبت امامة عمر . لأن أبا بكر عقدها له . والأشعري يبغي من وراء ذلك

---

١ — هذا الحديث أخرجه ابن ماجة .
٢ — سورة التوبة : آية ٨٣ .
٣ — سورة الفتح : آية ١٦ .
٤ — سورة التوبة : آية ٨٣ .

إلى أبطال حجج الشيعة أن النبي نص على من يخلفه . وفي ذلك مخالفة لظاهر الكتاب واجماع الامة . وقد قالت الشيعة ان النبي نص على علي بن أبي طالب رضي الله عنه وفيما تقدم دليل على بطلان دعوى ان النبي نص على – علي بن أبي طالب او على خليفة أبي بكر .فقد قال أبو بكر لعمر يوم السقيفة « ابسط يدك أبايعك». فلو كان هناك نص لما جاز له هذا القول . وثبتت إمامة عثمان بعد عمر بعقد من عقد له الامامة من اصحاب الشورى الذين نص عليهم عمر . وثبتت امامة علي بعد عثمان بعقد أهل الحل والعقد من المسلمين وهم سكان المدينة . وهؤلاء الأربعة لاخلاف في عدلهم وفضلهم . والأشعري يرى ان عليا وعائشة والزبير من أهل الاجتهاد وقد شهد لهم النبي بالجنة . وكذلك ما حدث بين علي ومعاوية . فقد اعتبرهما الأشعري من أهل الاجتهاد . وان كان يرى خطأ معاوية . الملاحظ هنا ان الأشعري لم يبين لنا الشروط التي يجب توافرها في الامام ووجه الحاجة إلى الامام وطرق اختيار الامام . ويبدو أن السبب في ذلك ان الأشعري يعتبر الامامة قضية مصلحية ليس مكانها العقيدة . بل السياسة . ولذلك يقول الشهرستاني « اعلم ان الامامة ليست من أصول الدين بحيث يفضي النظر فيها إلى قطع ويقين . ولكن الخطر على من يخطىء فيها يزيد على الخطر على من يجهل أصلاً . والتعسف الصادر عن الأهواء المضلة مانع من الانصاف فيها »(١). ويذكر البغدادي عن الأشعري رأياً في وجوب الامامة سمعاً وجوازها عقلاً فيقول « قال أبو الحسن ان الامامة شريعة من الشرائع يعلم بجواز ورود التبعية بها بالعقل ، ويعلم وجوبها بالسمع »(٢). وأما طريق ثبوت الامامة عندهم . فواضح أنه الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم من يصلح لها . ففي ذلك يقول البغدادي « فقال أبو الحسن الأشعري ان

---

١ – الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الإقدام ص ٤٧٨ .

٢ – البغدادي : أصول الدين ص ٢٧٢ .

الامامة تنعقد لمن يصلح لها بعقد رجل واحد من أهل الاجتهاد والورع ، اذا عقدها لمن يصلح لها وجبت على الباقين طاعته » (١) . ويذكر البغدادي كذلك ان الأشعري لم يجوز امامة المفضول . لأنه يرى ان الامام يجب ان يكون أفضل أهل زمانه ، ولا تنعقد الامامة للمفضول مع وجود الأفضل .

هذه الآراء التي ذكرها البغدادي توضح ان الأشعري خاض في المسائل التي قلنا انه لم يخض فيها . فما هو وجه الحقيقة في المسألة . الجواب عن ذلك ان البغدادي وتابعه الشهرستاني خلطا آراء الأشعري بآراء الاتباع . وان يكن الخلاف بين الأشعري واتباعه في الفروع ولا يمس الاصول . فان من الخطأ المنهجي الخلط بين مؤسس المذهب واتباعه في الرأي . لأن الآراء لا تظل كما هي ، بل يضاف اليها ويحذف منها بصفة مستمرة . وأنا أرى في مسألة الامامة بالذات ان البغدادي رأى ان هذه الآراء يمكن استخلاصها من سائر أفكار الأشعري وقد اعتمد البغدادي في ذلك على اراء تلاميذ الأشعري التي يرى هو ان الأشعري لا يخالفها ولذلك نسبها اليه .(٢)

هذه هي اغلب آراء الأشعري الكلامية . ومما لا شك فيه انها تثير بعض الاعتراضات وللمذهب بعض الهنات . ولكي ننصف المذهب كان واجباً ان نضعه مع آراء خصومه ونقارن بين الاثنين ليتضح وجه الحقيقة . ولكننا عرضنا لرأي كل من الفريقين مستقلاً ، وتناولنا بالتحليل ما دار بين الفريقين من جدل ونقاش في اكثر المسائل ، وأوضحنا عن مدى صحة رأي كل منهما . وقد اقتصرنا في هذا الفصل على بيان أن الأشعري صاحب مذهب ، ومؤسس فرقة . وأن له في كل فروع العقيدة آراء انفرد بها ، وتابعه عليها اتباعه . فاذا انتشرت مقالته وشاعت لم يكن ذلك لاسباب خارجة عن المذهب .

---

١ – نفس المصدر ص ٢٨٠ – ٢٨١ .

٢ – نفس المصدر ص ٢٩٣ .

وانما لما في المذهب من آراء ذاتية . ولا يبلغ أي مذهب مهما كان مرتبة الكمال . وانما يكون مقياس الصحة هو القرب او البعد عن معتقد أهل السنة والجماعة ، ومدى هذا القرب او البعد . ولذلك نحدد موقف الأشعري من أهل السنة بالنظر في آرائه . فاذا كانت عقيدة أهل السنة والجماعة هي الاقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وأنه فرد صمد ، وأن الجنة حق ، وأن النار حق ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من في القبور . كان هذا الرأي يتفق كثيراً مع ما قاله الاشعري في مسائل الإيمان والبعث ، والاقرار بالسمعيات والامور المستقبلة في الآخر . واذا كانت عقيدة أهل السنة ان إلله على عرشه ، وأن له يدين بلا كيف ، وأن له عينين بلا كيف ، وأن له وجهاً بلا كيف . وجدنا الأشعري يقول بالاستواء على العرش ، وأن له معنى خاص لا تعلم كيفيته .وأثبت الأشعري الوجه واليدين والعينين ولكن بلا تشبيه ولا تمثيل . ولذلك نقول ان الأشعري يؤمن بالنص ، ويفوض الأمر في معناه إلى الله تعالى . أما انكاره أو القول به على ظاهره فغير مقبول عنده . وإذا كانت عقيدة أهل السنة إثبات السمع والبصر والعلم والقدرة لله تعالى ، وأن مشيئته مطلقة . نجد الأشعري يثبت له الصفات السبع المعنوية ، وينفي عنه الصفات السلبية . ورأيه في القدرة انها عامة مطلقة ، وأن ارادته خالقة . أما قدرة العبد فمؤثرة من جهة الكسب لا من جهة الخلق ، وأن الله يخلق اكساب العباد . وأن احداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً إلا اذا أراد الله فعله . ولا يخرج العبد عن ارادة الله ولا يستطيع الانفكاك أو التحول عنه . وإذا كانت عقيدة أهل السنة أن الله وفق المؤمنين لطاعته ، وخذل الكافرين ، ولطف بالمؤمنين ، ولم يلطف بالكافرين . بل خذلهم ، واضلهم ، وطبع على قلوبهم هذا الكلام يدخل تحت مسائل التوفيق والخذلان والطاعة واللطف والتكليف بما لا يطاق . وقد خاض الأشعري في هذه المسائل . فجعل توفيقه تعالى ولطفه للمؤمنين وخذلانه واضلاله للكافرين ،

واجاز تكليف ما لا يطاق على مذهبه . واذا كانت عقيدة أهل السنة ان القرآن كلام الله غير مخلوق ، وأن الله يرى بالابصار يوم القيامة وأن شفاعة الرسول لاهل الكبائر من امته ، والايمان بعذاب القبر والحوض والميزان والصراط والبعث بعد الموت ، والاقرار بأنها حق لان الشرع جاء بها . لا نجد الاشعري يختلف مع أهل السنة والجماعة في هذه الآراء . بل هو موافق لهم في ذلك تمام الموافقة . واذا كان الأشعري تجنّى على المعتزلة في بعض المسائل السمعية وذكر انهم ينكرونها، وقد ثبت خلاف ذلك . فيبدو ان السبب في ذلك هو أن ايمانه بما جاء به النص في هذه المسائل ، والعجز عن التدليل على صحتها بالعقل ، مخالف تماماً لمنهجهم الذي يرى تحكيم العقل في أمور الدين . ومن ذلك يتضح ان رأي الاشعري بتقديم النص على العقل في الدين انما هو واجب حتمي تمليه ظروف العقيدة . وأنا أرى ان ايمان المعتزلة بالامور السمعية الخبرية دون ما اقامة الدليل عليها عقلاً ، انما كان ذراً للرماد في العيون حتى تخف الموجة المعارضة لهم والتي تتهمهم بالفسوق والمجون والخروج عن النحو الصحيح الواجب في العقيدة . ويذكر الكوثري عن المعتزلة هذا القول المؤيد لما ذهبنا اليه « وخططهم دفع الآراء المتسربة من الخارج إلى الاسلام بحجج دامغة ، وادلة عقلية مفحمة » (١) . فنحن نجد اصول آرائهم في الفلسفات المخالفة ولذلك نفسر مغالاتهم وتطرفهم في بعض الاراء بانه عدوى مناظرة الخصوم وكانت دولتهم قد دالت ايام الأشعري وبعده . فليس هناك ما يمنع من التمسك ببعض الآراء السمعية حفاظاً على استعادة مكانتهم .

وبعد أن يشرح الأشعري رأي أهل السنة والجماعة في مسألة الإيمان ، وأنه قول وعمل يزيد وينقص ، وهو نفس رأيه . يرى انهم يؤمنون باحاديث

١ - الكوثري : مقدمة تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص ١٨ .

النزول والمجيء ، وينكرون الجدال والمراء في الدين ، والخصومة في القدر ويسلمون بالروايات الصحيحة ، وما جاءت به الآثار التي رواها الثقات حتى ينتهي السند إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا يقولون : كيف وَلِمَ لان ذلك بدعة .

يقول الأشعري « بكل ما ذكرناه من قولهم نقول ، واليه نذهب » (١) .

من ذلك يتضح ان الأشعري كان بحق اصدق ممثل لعقيدة أهل السنة والجماعة . وسنحاول في الفصل الثالث ان نعرض لمسائل الخلاف بين الأشعري والماتريدية . لأن أبا منصور الماتريدي كان معاصراً للأشعري .



١ ــ الأشعري : مقالات الإسلاميين ص ٣٢٥ .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثالث

بين الأشعرية والماتريدية

قلنا في الفصل الثاني ان الأشعري مؤسس مذهب يقال له الأشعرية غير أن هناك فرعاً آخر من فروع أهل السنة يوازي فرع الأشعرية . هو فرع الماتريدية نسبة إلى مؤسسها أبي منصور الماتريدي . ويقول الاستاذ أحمد أمين « هو اعجمي من سمرقند ، ولئن كان الأشعري شافعياً ، كان الماتريدي حنفياً . ولذلك ربما كانت الخلافات القليلة بين الأشعري والماتريدي ترجع إلى الخلافات اللفظية بين الشافعي وأبي حنيفة في اصولهما » (١) . ويترجم الامام الحسن بن عبد المحسن المشهور بابن عذبة بقوله « هو محمد بن محمد ابن محمود أبو منصور الماتريدي تلميذ أبي نصر العياض تلميذ أبي بكر الجزجاني صاحب سليمان الجزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني ، كان يلقبّ بامام الهدى ، وله كتاب : التوحيد والمقالات ، ونقض اوائل الادلة للكعبي وبيان وهم المعتزلة، وكتاب تأويلات القرآن . مات سنة ٣٣٣ هـ بسمرقند» (٢) ويذكر أحمد أمين ان وفاته سنة اثنين وثلاثين ومائتين . ويذكر الكوثري مؤلفات الماتريدي بقوله « منها التأويلات في تفسير القرآن الكريم ، والمقالات، والتوحيد ومآخذ الشرائع في أصول الفقه ، وبيان وهم المعتزلة ، وكتاب رد الاصول الخمسة لأبي محمد الباهلي ، وكتاب رد الامامة لبعض الروافض ، والرد على اصول القرامطة ، وكتاب رد تهذيب الجدل للكعبي ، وكتاب رد وعيد الفساق للكعبي ، وكتاب رد اوائل الادلة للكعبي » (٣) . ولم تطبع

---

١ – أحمد أمين : ظهر الإسلام ج ٤ ص ٩١ – طبعة القاهرة سنة ١٣٨١ هـ .

٢ – ابن عذبة : الروضة البهية ص ٤ – طبعة حيدر آباد في الهند سنة ١٣٢٢ هـ .

٣ – الكوثري : مقدمة إشارات المرام من عبارات الإمام للبياضي ص ٧ طبعة القاهرة سنة ١٣٦٨هـ .

مصنفات الماتريدي حتى الآن ، ولا زالت كتبه في نسخها الخطية . ولما كان المراد بيان ما وقع من اختلاف بين الأشعرية والماتريدية في بعض المسائل للتدليل على اتفاقهما في الكثير من الاصول . رأينا الرجوع إلى مصدرين هامين في هذا الموضوع هما « الروضة البهية فيما بين الاشاعرة والماتريدية لابن عذبة » وكتاب « نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والاشعرية للشيخ زاده » . بالاضافة إلى الفصل الذي كتبه الاستاذ احمد أمين عن هذا الموضوع . وسنعرض بشيء من الإيجاز لعقيدة الامام أبي جعفر الطحاوي المتوفى ٣٢١ هـ — في نهاية هذا الفصل لبيان مسائل الاتفاق والاختلاف بين الأشعري والطحاوي . وذلك لكون الطحاوي معاصراً للأشعري كالامام الماتريدي فقد كان الأشعري في البصرة ، والطحاوي في مصر ، والماتريدي في سمرقند . والثلاثة اقطاب مذهب اهل السنة والجماعة . ولذلك نختلف مع الدكتور غرابة في قوله « ولكن الطحاوي لا يكاد يكون له ذكر اليوم في كتب العقائد الاسلامية » (١) . فلو كان ما يقوله الدكتور غرابة صحيحاً ، لكان قوله يصدق على الماتريدي اكثر من الطحاوي . فاننا نعرف اليوم من كتب الطحاوي « بيان اهل السنة والجماعة و « مشكل الآثار » و « العقيدة الطحاوية » . أما الماتريدي فلا نجد من كتبه سوى « المقالات » وهو ما زال مخطوطاً . والشرح المنسوب لأبي منصور الماتريدي على كتاب الفقه الأكبر المنسوب لأبي حنيفة ، يذكر الكوثري ان الرواية ليست للماتريدي وإنما هي رواية أبي الليث السمرقندي ٣٧٣ هـ . أما عن مسائل الخلاف بين الأشعرية والماتريدية فيذكر أحمد أمين انهم اختلفوا في معنى القضاء والقدر . فقالت الماتريدية « ان القدر هو تحديد الله ازلاً كل شيء بحده الذي سيوجد به من نفع ، وما يحيط به من

---

١ — غرابة : الأشعري ص ٥٩ .

زمان ومكان . والقضاء الفعل عند التنفيذ » (١) . أما رأي الأشعرية فترى « ان القضاء إرادة الله الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص ، والقدر تعلق الارادة بالاشياء في أوقاتها المخصوصة » (٢). وقد أخذ أحمد أمين هذا القول عن الشيخ زادة وهو الشيخ عبد الرحيم بن علي الشهير بزادة . فقد جعل الشيخ زادة مسائل الخلاف بين الأشعرية والماتريدية أربعين مسألة . ويجعلها ابن عذبة ثلاثين فقط . ويرى انها مسائل لفظية ومعنوية لا توجب تبديعاً أو تكفيراً فالامامان : الأشعري والماتريدي هما اماما اهل السنة والجماعة . يذكر الشيخ زادة حجج الفريقين في مسألة القضاء والقدر . فيرى ان الماتريدية احتجت بقوله تعالى « وخلق كل شيء فقدره تقديراً » (٤). حيث كان معناه ان الله قدّر كل شيء تقديراً يوافق الحكمة فخلقه . وفي الحديث عن رسول الله « كتب الله مقادير الخلائق قبل ان يخلق السموات والارض » . ومعناه قدّر وعيّن مقاديرهم قبل خلقهم . ثم يخلق كل شيء ويوجده في الوقت الذي قدّر أن يخلقه فيه . هذا القدر عند الماتريدية . أما القضاء عندهم فهو الصنع كما في قوله تعالى « فقضاهن سبع سموات » (٣) . ويذكر أحمد أمين حجة الماتريدية في مسألة القدر ويهمل حجتهم في القضاء . ويذكر ان القدر عندهم فكرة ، وأن القضاء تنفيذ . ففارق بين الاثنين . ويفعل أحمد أمين نفس الشيء مع الاشاعرة . فيذكر حجتهم في القضاء ولا يذكر حجتهم في القدر ويبدو ان رغبته في الايجاز هي التي أملت عليه ذلك. وفي القضاء يحتج الاشاعرة بما ثبت في الحديث الصحيح « ان رجلين قالا : يا رسول الله ارأيت ما يعمل الناس ويكدحون فيه أشيء قضي عليهم ومضى فيهم من قدر سبق ، أم فيما يستقبلون . فقال : لا . بـل شيء قضي

---

١ — الشيخ زادة : نظم الفرائد وجمع الفوائد ص ٢٢ وظهر الإسلام لأحمد أمين ج ٤ ص ٩٢ .

٢ — نفس المصدر — نفس الصفحة .

٣ — الشيخ زادة : نظم الفوائد وجمع الفوائد ص ٢٢ — طبعة القاهرة سنة ١٣١٨ هـ .

عليهم »(١). وحجتهم في القدر خطبة علي بن طالب رضي الله عنه« بحر عمقه ما بين السماء والارض ، وعرضه ما بين المشرق والمغرب » (٢) . فهو — رضي الله عنه — يشبّه اسرار القدر في عدم الاحاطة بها ببحر لا يمكن الاحاطة به لعمقه واتساعه . ويذكر الشيخ زادة ان الكلام في القدر مباح لمن قدر عليه . أما الكلام في أسراره فمنهي عنه . ويحتج في ذلك بقول الامام الطحاوي في عقائده « القدر سر الله في خلقه . لم يطلع على ذلك ملك مقرب ، ولا نبي مرسل ، والنظر في ذلك ذريعة الخذلان وسلم الحرمان » (٣) . من ذلك يتضح ان الخلاف بين الاشعرية والماتريدية ، انما هو في تحديد المراد بلفظي القضاء والقدر في اللغة . وهو خلاف لفظي بحت . أما الايمان بالقضاء والقدر وكونهما جزءاً من الايمان فهذا لا خلاف فيه بين الفريقين ولذلك يرى ابن عذبة (٤) ان الأشعرية والماتريدية متفقون في أصل عقيدة اهل السنة والجماعة ، وأن الخلاف الظاهر بينهما في بعض المسائل لا يطعن في عقيدتهما . فهي أمور جزئية فرعية تمت إلى الفروع دون الأصول ويؤكد ابن عذبة ان الخلاف بينهما لا يوجب الفساد ، وأن الاتفاق بينهما يسود أكثر المسائل . ويذكر الشيخ زادة اختلاف الماتريدية والاشعرية في حقيقة الايمان . وهل يجب بالعقل ام لا . وهل يزيد او ينقص . وفي المراد بالايمان والاسلام . وفي ايمان المقلد ، والاستثناء في الايمان وهل هو مخلوق ام لا . يذكر ابن عذبة اختلافهما في مسألتي الاستثناء في الايمان ، وفي مسألة ايمان المقلد. ويرى الشيخ زادة ان الايمان عند الما تريدية «هو الاقرار والتصديق »(٥) اي الاقرار باللسان والتصديق بالقلب . ويذكر كذلك ان ذلك معنى

---

١ — الشيخ زادة : نظم الفرائد وجمع الفوائد ص ٢٢ وظهر الإسلام لأحمد أمين ج ٤ ص ٩٦

٢ — نفس المصدر ونفس الصفحة .

٣ — نفس المصدر ونفس الصفحة .

٤ — ابن عذبة : الروضة البهية ص ٥ — .

٥ — الشيخ زادة : نظم الفرائد ص ٣٧ وظهر الإسلام لأحمد أمين ص ٩٣ .

الإيمان عند الامام أبي جعفر الطحاوي . أما الاشاعرة فيشترطون في الايمان النطق بالشهادتين بالاضافة إلى كونه تصديقاً . وأدلة الماتريدية ان الإيمان في اللغة هو التصديق ولكن التصديق قد يكون بالقلب وباللسان . أما الاشاعرة فيرون ان محل التصديق القلب لان محل الاقرار والنطق بالشهادتين اللسان . وكلاهما ركن في الايمان وأدلة الاشاعرة قوله تعالى « اولئك كتب في قلوبهم الإيمان » (١) دليل على ان الايمان هو التصديق القلبي فقط . ويذكر الشيخ زادة ان التصديق عند الأشعري « كلام للنفس مشروط بالمعرفة » (٢) . وقد سبق لنا شرح المراد بالتصديق عند الأشعري كما وجدناه عند الشهر ستاني فقد ذكر ان التصديق عند الأشعري هو قول في نفس يتضمن معرفة الله ، وهذا القول يعبر عنه اللسان ويصل الشهرستاني من هذا القول إلى ان الاشعري لا يفرق بين الاقرار باللسان والتصديق بالقلب . والايمان عند الماتريدية لا يزيد ولا ينقص . ويذكر الشيخ زادة ان هذا القول مستفاد من كتاب « تأويلات القرآن » للماتريدي . وعند الاشاعرة الايمان يزيد وينقص . وحجة الماتريدية في ان الايمان لا يزيد ولا ينقص هي « ان الواجب في الايمان التصديق البالغ حد الجزم ، وذلك لا يقبل التفاوت بحسب ذاته ، لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض ، واحتماله ولو بأبعد وجه ينافي اليقين ولا يجامعه » (٣) . ويذهب الامام الطحاوي إلى نفس الرأي الذي ذهب اليه الماتريدي . وينقل الينا ملا علي القاري شارح كتاب الفقه الاكبر لابي حنيفة - توفي ١٠٠١ هـ - قول الامام أبي حنيفة في كتابه « الوصية » أن الايمان لا يزيد ولا ينقص . ومعلوم ان الامام الماتريدي يتابع شيخه أبا حنيفة فأبو حنيفة يقول « لا يتصور زيادة الإيمان الا بنقصان الكفر ، ولا

---

١ - سورة المجادلة : آية ٢٢ .

٢ - الشيخ زادة : نظم الفرائد وجمع الفوائد ص ٣٩ .

٣ - نفس المصدر - نفس الصفحة .

يتصور نقصان الإيمان الا بزيادة الكفر »(١) . وهذا القول صريح وقاطع في ان الايمان عند أبي حنيفة لا يزيد ولا ينقص . أما الاشاعرة فحجتهم على زيادة الإيمان ونقصانه قوله تعالى « وإذا تليت عليهم اياته،زادتهم ايماناً » (٢)، وقوله تعالى « ليزدادوا ايماناً مع ايمانهم » (٣) . ولهم دليل آخر وهو « انه لو لم تتفاوت حقيقة الإيمان لكان ايمان آحاد الأمة من أهل المعاصي مساوياً لايمان الرسل والملائكة ، واللازم باطل وكذا الملزوم » (٤) . ويؤول أبو المعين النسفي التفتازاني المتوفى ٨٠٥ هـ الآيات والأحاديث والأخبار الواردة ، والتي تثبت أن الإيمان يزيد وينقص . فيرى في قوله تعالى « ليزدادوا ايماناً مع ايمانهم » أن ذلك في حق الصحابة أجمعين لأن القرآن كان ينزل في كل وقت . فيؤمنوا به ، فيكون تصديقهم للثاني زيادة عن الأول . ولكن التفتازاني يتناسى أصله القائل « وحجتنا هو الايمان عبارة عن التصديق ، وأنه لايزيد ولا ينقص » (٥) فاذا كان يفهم الآية السابقة هذا الفهم ، فمعنى ذلك أن التصديق في ازدياد مستمر ما دام التصديق في الحال الثاني زيادة عن الأول ، وفي ذلك اثبات زيادة الايمان اذا كان الإيمان هو التصديق . هذا علاوة على كون التفسير السابق من التفتازاني مفتعل . ويفسر قوله تعالى « واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايماناً » . أن المراد بالايمان هو اليقين ، وأن الآية يراد بها زيادة اليقين لا الايمان . ويذكر التفتازاني رأيا للماتريدي في الإيمان بقوله « الإيمان عبارة عن مجرد التصديق دون الاقرار » (٦) . ولكن ذلك مخالف لما ذكرناه سابقاً من اشتراط الماتريدي كون الاقرار

---

١ – ملا علي القاري : شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة ص ٧٧ .
٢ – سورة الأنفال : آية ٢ .
٣ – سورة الفتح : آية ٤ .
٤ – الشيخ زادة : نظم الفرائد وجمع الفوائد ص ٣٩ .
٥ – التفتازاني : بحر الكلام ص ٤٢ – ٤٣ –
٦ – نفس المصدر – نفس الصفحة .

باللسان ركناً تابعاً للتصديق . وفي وجوب الايمان بالعقل تذهب الماتريدية إلى « أن الله لو لم يبعث للناس رسولاً لوجب عليهم بعقولهم معرفة وجوده تعالى ووحدته واتصافه بما يليق به من الحياة والعلم والقدرة وغيرها وكونه محدثاً للعالم » (١) . وقد صرح الماتريدي بذلك في كتابه « التأويلات » . أما الأشاعرة فيذهبون إلى أنه « لا يجب ايمان ولا يحرم كفر قبل البعث فيعذر الناشيء في الشاهق الذي لم تبلغه الدعوة » (٢) . وينقل الينا الشيخ زادة قول الماتريدي في وجوب الايمان عقلاً بقوله « وجوب الإيمان بالله تعالى وتعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع اليه تعالى عقلي ، وأن من لم تبلغه دعوة النبي ، ولم يؤمن حتى مات . هو مخلد في النار . » (٣) وتحتج الماتريدية بقوله تعالى « أن أنذر قومك من قبل أن يأتيهم عذاب أليم » (٤) . هذه الآية دليل على أن حجة الإيمان تلزم الخلق من قبل أن يأتيهم النذير بالعذاب لأنهم خوّفوا بالعذاب قبل أن يأتيهم النذير . والأشاعرة تحتج بقوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً » (٥) . ففي هذه الآية نفي العذاب قبل ورود الشرع . وفي ايمان المقلد . تذهب الماتريدية إلى أن من اعتقد أركان الدين تقليداً كالتوحيد والنبوة وغيرهما يصح ايمانه . أما الأشاعرة فذهبوا إلى عدم الاكتفاء بالتقليد في العقائد الدينية . فيقول الأشعري « شرط صحة الإيمان أن يعرف كل مسألة بدليل قطعي عقلي» (٦) . ويرى البغدادي (٧) أن الرأي في المقلد عند الأشعري أنه لا يستحق اسم المؤمن ، ولكنه مع ذلك ليس مشركاً ولا كافراً . ولكن ابن عذبة يروي عن أبي القاسم القشيري

---

١ — الشيخ زادة : نظم الفرائد وجمع الفوائد ص ٣٥ وظهر الإسلام لأحمد أمين ج ٤ ص ٩٣

٢ — نفس المصدر — نفس الصفحة .

٣ — نفس المصدر ص ٣٧ .

٤ — سورة الإسراء : آية ١٥ .

٥ — سورة نوح آية ١٥

٦ — الشيخ زادة : نظم الفوائد وجمع الفرائد ص ٤٠

٧ — البغدادي : أصول الدين ص ٢٥٥ .

٤٦٥ هـ انكاره أن يكون القول بأن ايمان المقلد لا يصح قولاً لابي الحسن الأشعري . ولذلك يرى القشيري أن القول بتكفير العوام من مفتريات الكرامية على الأشعري بسبب الاختلافات في تفسير الإيمان »(١) . أما رأي الماتريدي في إيمان العوام تقليداً . فهو يرى وجميع أصحابه أن العوام مؤمنون عارفون بالله ، وأن ايمانهم صحيح لا غبار عليه . ويذكر الشيخ زادة أدلة الفريقين في مسألة ايمان المقلد . فالماتريدية تستدل بأن النبي وأصحابه والتابعين قبلوا ايمان الأعراب الخالين عن النظر والاستدلال ، ولم يشتغلوا بتعلم دلائل الأحوال وقد ثبت في الحديث وباجماع الأمة أن العوام حشو الجنة . ولا شك أنهم مؤمنون بالتقليد دون بحث أو نظر . أما الأشاعرة فيرون أن التصديق لا يوجد بدون علم ومعرفة ، وأن العلم شرط من شروط التصديق . والأشاعرة لا يرون جواز التقليد في الأصول لأننا مأمورون باتباع الرسول ، وهو يقوم بابلاغ أوامر ربه الينا . والتقليد مذموم لأن مسائل الأصول قليلة يمكن الاحاطة بها ، وتكفي فيها المعرفة الاجمالية . أما التقليد في مسائل الفروع فهو جائز لأنها كثيرة ، وبحاجة إلى المعارف التفصيلية . يتبين لنا أن الماتريدي والأشعري لا يقولان بتكفير من اعتقد الايمان تقليداً دون استدلال ، وأن القول بالتكفير انما هو لبعض المتأخرين ممن يرون أن مسائل الأصول لكونها قليلة ويمكن الاحاطة بها لزم تكفير من يعتقدها تقليداً دون علم ومعرفة . وقد كان رأي الماتريدية في ذلك أن المقلد لا يخلو من معرفة توحيد الصانع وقدمه ، وحدوث المحدثات ، وانه تعالى مبدع الكائنات . هذه المعرفة لا يخلو منها المقلد بالفطرة . فهي معرفة غريزية وليست مكتسبة . ولا يخرج الخلاف بين الماتريدي والأشعري عن كون الأول يجزم بكونه مؤمناً ، والثاني لا ينكر ايمانه وان كان لا يجزم بذلك . واختلفا في مسألة الاستثناء في الإيمان وكونه جائزاً أم لا . وهذه المسألة هي الجواب عن كيفية تعبير المؤمن عن ايمانه . هل يقول أنا مؤمن حقاً ، أم

---

١ — ابن عذبة : الروضة البهية ص ٢٣ .

يقول أنا مؤمن ان شاء الله . فالأشاعرة تقول بجواز الاستثناء في الايمان . والماتريدية لا تقول به . وعند الماتريدية أن الاستثناء يدل على الشك ، ولا يجوز الشك في الايمان . والاستثناء تعليق ، والتعليق لا يتصور الا فيما يتحقق بعد . أما الأشاعرة فأجازت القول بالاستثناء نظراً للمآل . لأن العبد لا يعرف على أي حال يموت . ويبدو أن المسألة تعود إلى معنى آخر كما يقول ابن عذبة « هو اظهار العبودية ، وأن الكل مرتبط بمشيئة الله » (١) . أي مدى قوة الإيمان في نفس العبد . فليس هنالك شك في الإيمان الحاصل الحاضر ، وانما الشك في الايمان المثاب عليه . فذلك منوط بالعاقبة ، وهي مغيبة علينا . ومن هنا جاز قول الأشاعرة بالاستثناء . فقولهم انا مؤمنون ان شاء الله لايوهم القطع بالعاقبة كما في القول انا مؤمنون حقاً . ويذهب الماتريدي إلى أن الإيمان والاسلام واحد . ويرى الأشعري أنهما متغايران . وحجة الماتريدي في ذلك أن الاسلام هو جعل الأشياء كلها لله تعالى لا يشترك فيها غيره . والايمان هو التصديق ، فاذا صدق أن الله رب كل شيء كانت الأشياء كلها ملكاً له . وعلى ذلك لا يكون فرق بين الايمان والاسلام ، ما دام العبد يصدّق أن الله مالك الملك ، والاسلام هو الاستسلام والتصديق بقدرة الله المطلقة . أما حجة الأشعري فقوله تعالى « قالت الأعراب آمنا . قل لم تؤمنوا ، ولكن قولوا أسلمنا » (٢) . وعن هذا الدليل يقول السبكي « أي نطق أصرح من هذا ، وأي كلام أصدق منه ، وأي محجة أشنع من ناكب عن صراط هذه الآية ، متحير في تأويلها على مراده » (٣) . ولما كان الإيمان اقراراً وتصديقاً ، والاسلام أعمالاً . لأن فيه اقامة الصلاة ، وايتاء الزكاة . كانا متغايرين . ويذكر الشيخ زادة كذلك أن الإيمان عند الماتريدية —

١ — ابن عذبة : الروضة البهية ص ٨ .

٢ — سورة الحجرات : آية ١٤ .

٣ — طبقات الشافعية جـ ١ ص ٥٠ .

غير مخلوق – لأنه لا يحصل الا بالتوفيق والهداية من الله ، وهي من صفات الأفعال . والماتريدي لا يفرق بين صفات الذات وصفات الأفعال . فهي كلها قديمة . ولذلك قال بأن الإيمان غير مخلوق ، واعتبره من صفات الأفعال .

ويذكر أحمد أمين (١) أنهم اختلفوا في المتشابهات . أي الآيات التي يوهم ظاهرها التشبيه . فيرى الشيخ زادة أن الماتريدية تثبت الوجه واليدين ولكن بلا كيف . أما الأشاعرة فيرون أنها مجازات عن معان ظاهرة . فاليد مجاز عن القدرة ، والوجه عن الوجود ، والاستواء عن الاستيلاء . ولم يقل الأشعري بأن الاستواء هو الاستيلاء . بل جعله فعلاً خاصاً يفعله الباري بالعرش ، وفعله بلا كيف . والخلاف بين الفريقين راجع إلى أن الماتريدية ترى أن تأويل المتشابهات يعلمه الله وحده ولا يتعداه إلى الراسخين في العلم . أما الأشاعرة فيرون أن الراسخين في العلم لهم حظ تأويل المتشابهات . والا لم يكن لهم فضل على الجهال . ولكن الماتريدية ترى في ذلك ابتلاء الراسخين ، وحملهم على العجز عن عملها ، وكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها ، واحالة علمها إلى الله . ويذكر الشيخ زادة اختلافهما في لفظي السعيد والشقي ، وهل تتبدل السعادة والشقاوة أم لا . فالأشعري منع كون السعيد شقياً ، والشقي سعيداً . وأجاز أبو حنيفة وتلميذه الماتريدي كون الشقي سعيداً ، والسعيد شقياً . ويذكر ابن عذبة قولي الأشعري والماتريدي في ذلك . فيقول الماتريدي متابعاً لأبي حنيفة « السعادة المكتوبة في اللوح المحفوظ تتبدل شقاوة بأفعال الأشقياء . والشقاوة تتبدل سعادة بأفعال السعداء » (٢) . أما قول الأشعري « السعادة والشقاوة مكتوبة على بني آدم لا تتبدل ، ولا يصير السعيد شقياً ، والشقي سعيداً » (٣) . حجة الماتريدية في ذلك قوله

---

١ – أحمد أمين : ظهر الإسلام ج ٤ ص ٩٤ .

٢ – ابن عذبة : الروضة البهية ص ٨ .

٣ – الشيخ زادة : نظم الفرائد وجمع الفوائد ص ٤٦ – ٤٨ . والروضة البهية لابن عذبة ص ٨ .

تعالى « يمحو الله ما يشاء ويثبت » (١) . وحجة الأشعرية حديث رسول الله « السعيد من سعد في بطن أمه ، والشقي من شقي في بطن أمه » (٢) . وقد أفاض الأشعري في شرح هذه المسألة في كتابه « الإبانة » . فذكر كل الروايات التي قيلت في مسألة القدر . وذكر الأحاديث بأسانيدها . والقول بجواز التبديل يؤدي في نظر الأشاعرة إلى جواز البداء على الله . وهو محال . فيخبر عن خبر ، ثم يبدو له سواه فيتحول عن الأول إلى الثاني . ولكن الماتريدية ترى أن المكتوب في اللوح المحفوظ صفة العبد وليس صفة الرب . ومن ثم جاز عليه التغيير . والخلاف بينهما لفظي ومعنوي فقط . ويتعرض ابن عذبة لفكرة الكسب عند الاشعري، وهو يعترف بأنه تحديد المراد من الكسب عند الأشعري دقيق وصعب. ويبذل ابن عذبة محاولات اجتهاد لفهمه فيقول « الكسب عند الأشاعرة هو تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تأثير » (٣) . هذا القول يذكره ابن عذبة بعد أن ذكر عن كسب الأشعري أنه لصعوبته يضرب به المثل فيقال : هذا أدق من كسب الأشعري . وأنا أرى أن هذه العبارة التي دلل بها ابن عذبة على صعوبة الكسب عند الأشعري انما هي مأخوذة من المعتزلة . فهم يعترفون صراحة أنهم لا يفهمون كسب الأشعري . ولذلك لا يشتغلون برده . ويذكر الشيخ زادة أن قدرة العبد لا تأثير لها . وأن ذلك مذهب الأشعري في الكسب . اذ يرى أن الأفعال واقعة بقدرة الله تعالى . الملاحظ على أقوال الشيخ زادة هو الانتصار لأقوال الماتريدية ، والتدليل على صحتها مع تشويه آراء الأشاعرة ، والخلط بين آراء الأشعري والأشاعرة وهو خطأ منهجي يؤدي إلى أسوأ النتائج . فالأشعري اذا نفى قدرة العبد كان معنى ذلك أن الأشعري أصبح جبرياً ينسب كل قدرة لله وحده ، ويسلب عن العبد قدرته واختياره . ثم يعود الشيخ زادة

---

١ – سورة الرعد : آية ٣٩ .

٢ – الأشعري : الابانة ص ٦٢ – ٦٥ .

٣ – ابن عذبة : الروضة البهية ص ٢٦ .

إلى تصحيح الخطأ الذي وقع فيه تصحيحاً لا يصل إلى مرتبة الحق كله ، وان كان فيه بعض الحق . فيقول « مذهب الشيخ الأشعري ان فعل العبد لقدرته وارادته من غير أن يكون هناك منه تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له » (١) . وابن عذبة يرى أن الخلاف بين الأشعرية والماتريدية في هذه المسألة مبني على تفسير الفعل والفرق بينه وبين الكسب لأن الفعل عند الماتريدي هو صرف الممكن من الامكان إلى الوجود . وهو خلق من الله بغير آلة ، وفعل للعبد بآلة فالفعل يشمل الخلق والكسب . الخلق لله والكسب للعبد . وفي دائرة المعارف الاسلامية أن الماتريدي أبدل الكسب بالاختيار . وقال ان الانسان يثاب ويعاقب على فعله الاختياري . وتذكر أن الماتريدي ترك المسألة عند هذا الحد . ولكن الثابت والصحيح أن الماتريدي لا بد قائل بالكسب كما قال به أبو حنيفة . فأبو حنيفة كما جاء في كتابه « الوصية » أول من وضع نظرية الكسب . وقد صاغ الأشعري نظرية الكسب صياغة فلسفية . والفارق بينه وبين أبي حنيفة . أن القدرة عند أبي حنيفة قدرة على الضدين ، وليست قدرة مجبرة على ضد واحد . فكما أنها قدرة على الارادة فهي قدرة على الكراهة . وكما هي قدرة على الايمان فهي قدرة على الكفر . وللعبد أن يختار الطريق الذي يسير فيه . وعلى أساس اختياره يكون الثواب والعقاب . ولكن الأفعال تتعلق بالباري خلقاً وبالعبد كسباً ، والله خالق أجسام العباد ، ولا بد من اقتران قدرة العبد بالفعل . أما عند الأشعري فقدرة العبد تقترن بالفعل ، وليست قدرة على ضدين وقد بذل الدكتور قاسم جهده في محاولة التقريب بين الماتريدي والمعتزلة في هذه المسألة بالذات ويرى أن الفارق الوحيد بين الماتريدي والمعتزلة هو ان الماتريدي يقول ان العبد يكسب فعله ، والمعتزلة ترى أنه يخلقه . وأخذ الدكتور قاسم يهدم كل الأدلة التي ساقها الماتريدي للتدليل على فساد رأي المعتزلة واصطنع كل حيلة ليصل إلى النتيجة

---

١ ــ زادة : نظم الفرائد وجمع الفوائد ص ٥٣ .

التي رسمها لنفسه مقدماً ، وهو يعتبر ما وصل اليه نتيجة بينما هو في الواقع مقدمة . ويتناسى الدكتور قاسم أنه ذكر في مقدمة كتابه عن ابن رشد أنه لا يفهم المراد من نظرية الأشعري في الكسب . ويأخذ رغم ذلك في مهاجمة الأشعري ، ووصل الماتريدي بالمعتزلة والمعتزلة تعترف بعدم فهم الكسب عند الأشعري . ولا يعلم أن الماتريدي يقول بما قاله الأشعري في الكسب سوى بعض الخلافات اللفظية التي لا تهدم النظرية من أساسها . وعلى ذلك لا يكون صحيحاً ما ذهب اليه الدكتور قاسم . ومما لا شك فيه أن القول بالكسب كان قولاً وسطا بين الجهمية والقدرية . وكلاهما باطل . فلزم التوسط بالحق بينهما . ويذكر ابن عذبة أن الماتريدية والأشعرية اختلفتا أيضاً في صفات الأفعال كالتخليق والترزيق والاحياء والاماتة . وهل هي قديمة أم حادثة . فعند الماتريدية هي قديمة ، وعند الأشعرية هي حادثة . فالماتريدية لا تفرق بين صفات الذات وصفات الفعل ، وترى أن هذه الصفات يجمعها اسم التكوين بمعنى أنها مندرجة تحته ، والتكوين عند الماتريدي صفة أزلية لله تعالى وعند الأشاعرة التكوين أمر اعتباري يحصل من نسبة المؤثر إلى الأثر فالتخليق هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق ، والترزيق هو القدرة باعتبار تعلقها بايصال الرزق . ويذكر الشيخ زادة حجج الماتريدية والأشعرية في صفة التكوين . فيقول في الماتريدية « أجمع الاجماع ، واتفق العقل والنقل على أنه تعالى موجد للكائنات ، ومكوّن للعالم »(1) . ولما كان الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير . كان مكوناً لكل ما في العالم من موجودات . أما الأشاعرة فيرون أنه لو كان المراد بالتكوين تأثير القدرة في المقدور لكان صفة من صفات القدرة ، وكان يلزم الاكتفاء بالقدرة وحدها . أي أن الأشاعرة يقولون بالقدرة وكونه تعالى قادراً على كل شيء . فلو كان التكوين كذلك وقديماً ، لكان كالقدرة . وبذلك يكون المقدور

---

١ — الشيخ زادة : نظم الفرائد وجمع الفوائد ص ١٧ .

بين قادرين ، أو قدرتين . ولذلك وجب التفريق بينهما . فتكون القدرة قديمة ، والتكوين حادثاً . اذن الاختلاف في هذه المسألة راجع كما يقول ابن عذبة إلى أن « مبدأ الإيجاد عند الماتريدية هو صفة التكوين وعند الأشعرية هو صفة القدرة والارادة » (١) . ولذلك كان التكوين عند الأشاعرة من النسب والاضافات ، أو من صفات الأفعال . وهي حادثة عندهم . وقد أخذ على الأشعري قوله ان التكوين والمكون واحد . لأنه لا يثبت في الحقيقة إلا وجود المكون ، اما وجود التكوين فهو اعتباري ، وقد احتجت الماتريدية بقوله تعالى « انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون » (٢) . أي جعلوا القول كن معبراً عن التكوين ، والقول فيكون معبراً عن المكون . والتكوين مقدم على المكون سابق عليه . أي أن القول كن سابق على وجود الشيء . وترى الماتريدية كذلك أن القدرة صفة لله تعالى بمعنى صحة صدور الأثر . أما التكوين فهو صفة مؤثرة في إيجاد الأثر . واذا كانت صفة التكوين عند الماتريدية قديمة . فان ما يترتب عليها حادث . ويذكر الشيخ زادة أن القدرة عند الماتريدي مقارنة للفعل ، وليست سابقة عليه كما توهم الدكتور قاسم . فيقول الشيخ زادة « العبد متى اشتغل بفعل صار مضيعاً لضده من الأفعال ، ولم يكن ممنوعاً عن فعل الضد . فلذلك اذا آثر الكفر واتى به فقد صار باختياره الكفر مضيعاً لقوة الإيمان . لا أن صار ممنوعاً عنها » (٣) فالقول بصلاحية القدرة على الضدين لا يتفق وكونها سابقة على الفعل . وان فعل الكفر اقترن بقدرة العبد عليه . ولم يكن الفعل سابقاً على قدرة العبد ، والا كان كافراً قبل اشتغاله بالكفر ، واختياره له. وتختلف الأشاعرة مع الماتريدية في مسألة الارادة وكونها تستلزم الرضا والمحبة أم لا . فالماتريدية ترى أنه « لا محبة في صفة الارادة ، وان الارادة لا تستلزم الرضا

---

١ — ابن عذبة : الروضة البهية ص ٤١ .

٢ — سورة النحل ؛ آية ٤٠ .

٣ — الشيخ زادة : نظم الفرائد وجمع الفوائد ص ٥٢ .

والمحبة»(١). وقد ذهبت الماتريدية إلى ذلك لأن الكفر غير مرضي وهو مراد لله تعالى. أما الأشعري فيذهب إلى أن المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضا. ولم يكن ابن عذبة دقيقاً في فهمه لهذه المسألة كالشيخ زادة الذي يذكر أن المحبة أو الرضا والارادة أمران مفترقان. ويأخذ ابن عذبة دليل الماتريدية في المسألة وينسبه للأشعرية. وهو الآية «ولا يرضى لعباده الكفر». هذه الآية ذكرها الشيخ زادة دليلاً للماتريدية. وقد عاد ابن عذبة إلى تصحيح هذا الخطأ بقوله «لكن نقل جماعة آخرون عن أبي حنيفة ما يخالف ذلك. وقالوا ان هذا الافتراق والاختلاف افتراه عليه الحساد»(٢). وذلك لأن ابن عذبة جعل أمر افتراقهما عند الأشعري، واتحادهما عند أبي حنيفة. وهذا مخالف تماماً لما هو ثابت عن الامامين. ولكن الأشاعرة والماتريدية متفقون على أن كل شيء خيراً كان أم شراً هو بارادة الله. ولكن سياق القول الذي نقله الشيخ زادة عن الأشاعرة يؤدي إلى أنه لا يراد الا ما كان مرضياً. وهو نفس قول المعتزلة ان الله لا يفعل القبيح ولا يريده أي يريد المرضي وحده. والأشعري يفهم الرضا والمحبة على أنه ارادة الثواب وكراهية العقاب. فاذا تعلقت الارادة بالثواب سميت محبة ورضا، واذا تعلقت بالعقاب سميت سخطاً وغضباً. والارادة واحدة. وانما تختلف باختلاف وجه تعلقها بالمراد. ولذا كان الشر مراداً لله تعالى. ولا خلاف بين الأشعري والماتريدي في جواز رؤية الله بالأبصار. ولكن بلا كيف ولا تشبيه، ولا في غاية من القرب، ولا في نهاية من البعد. وانما يحصل النظر بأن ينكشف انكشافاً تاماً بالبصر. فلا يحتاج إلى المقابلة والجهة والهيئة. بل تكون الرؤية على وجه خارق للعادة. ويبدو أن الدكتور قاسم لا يعجبه أن يتفق الماتريدي مع الأشعري في هذه المسألة كل الاتفاق. فيحاول جاهداً اثبات أن هذا

---

١ — نفس المصدر ص ٩.

٢ — ابن عذبة: الروضة البهية ص ٢٠.

الاتفاق انما هو أمر ظاهري فحسب . وأن الواقع والحقيقة أن الماتريدي يرتضي رأي المعتزلة . الثابت أن المعتزلة تنكر الرؤية البصرية لأنها تشترط شروطاً يستحيل انطباقها على الله تعالى . والدكتور قاسم لا يفهم حقيقة اتهام الماتريدي للكعبي المعتزلي بالتجسيم في قوله باستحالة رؤية الله رؤية بصرية . فالمراد بذلك أن المعتزلة في شخص الكعبي تشترط شروطاً مادية لا تصلح سوى للأجسام . ولو كانت هذه الشروط تلزم الباري لكان هو الآخر جسماً . ولذلك يلزم التفريق بين الحالين . اذ ان محاولة تطبيق الشروط الجسمية على الباري يؤدي إلى المماثلة بينهما ، وهما في الحقيقة مختلفان . ولكن الدكتور قاسم يصل إلى نتائج خاطئة عن آراء الماتريدي في مسألة الرؤية بغية نسبته إلى المعتزلة كما يرغب هو . فيقول «اذ كان الماتريدي يحذف شروط الرؤية البصرية . أفليس معنى ذلك أنه يكاد يعترف بأن رؤية الله في الآخرة رؤية قلبية أو عقلية سوى أن تكون رؤية بصرية» (١) . والثابت أن الماتريدي لا ينكر الرؤية البصرية . واذا كان ما يصل اليه الدكتور قاسم يلزم الماتريدي لكان يلزم الأشعري فيكون هو الآخر معتزلياً . وكذلك يلزم أبا حنيفة الذي أخذ عنه الماتريدي . فيكون من المعتزلة . ويعترف الدكتور قاسم أنه لا يفهم من الرؤية سوى ما تستلزمه من أمور مادية كالجهة والمقابلة والوسط الشفاف . وليست رؤية الله من هذا النوع . بل هي من نوع آخر يعلو على مستوى الأفهام . واذا كانت الرؤية البصرية في العادة تشترط هذه الشروط المادية فان رؤية الله تتم عن طريق خرق العادة . بمعنى أنها لا تستلزم هذه الشروط المعتادة . ويقول الدكتور قاسم «كيف تكون الرؤية اذا لم تكن بالعين والمقابلة واللون ووجود الجهة والوسط الشفاف بين بين الرائي والمرئي» (٢) . فاذا كان الدكتور قاسم لا يرى من الرؤية سوى

---

١ — محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ص ٨٨ .

٢ — محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ص ٨٨ .

الرؤية البصرية للأجسام . فلا يعني ذلك استحالة رؤية الله بالأبصار لأن الدكتور قاسم لا يتصور هذا النوع من الرؤية .

ويتصل بمسألتي القدرة والارادة ـ التكليف بما لا يطاق ـ . قد أجازه الأشعري ولم يجزه الماتريدي . ويذكر الشيخ زادة أن التكليف بما لا يطاق على نوعين : أحدهما ممتنع لذاته وهذا لا خلاف فيه بين الفريقين . والممتنع لذاته كقلب الحقائق مثلاً . أما النوع الثاني وهو الممتنع لغيره . فهو موضع الخلاف بينهما . الماتريدية لا ترى التكليف الا في المقدور اتيانه . أما ما لا يمكن اتيانه فلا تكليف فيه . وينصرف الثواب والعقاب على الأمر المقدور محل التكليف . وقد جعل الأشاعرة التكليف بما لا يطاق جائزاً . لأن قدرة الله عندهم مطلقة . وهو ـ سبحانه ـ لا يسأل عما يفعل . ولذلك لا يقبح منه فعل . ويستدل الاشاعرة على جواز التكليف بما لا يطاق بقوله تعالى « ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به » (١) . فلو لم يكن التكليف بما لا يطاق جائزاً لما صحت الاستعاذة منه ويذكر الامام البياضي الرومي الحنفي نسبة إلى بلاد الروم في كتابه « اشارات المرام من عبارات الامام أبي حنيفة » « ان الأشعري صرح في كتابه المسمى بالنوادر ان تكليف ما لا يطاق جائز » (٢) . والملاحظ ان الامام البياضي في كتابه هذا يحاول كثيراً التقليل من شأن الأشعري ، ويرفع عليه الماتريدي وشيخه ابا حنيفة . ولا يجعل للأشعري فضلاً في اظهار مذهب أهل السنة والجماعة فيقول « ليس الماتريدي من اتباع الامام الأشعري لكونه أول من اظهر مذهب أهل السنة كما ظن . بل الماتريدي مفصّل لمذهب أبي حنيفة واصحابه المظهرين لمذهب أهل السنة قبل الأشعري . وقد سبقه في ذلك الامام أبو عبد الله ابن كلاب والامام أبو العباس احمد بن ابراهيم القلانسي » (٣) .

---

١ ـ سورة البقرة : آية ٢٨٦ .

٢ ـ البياضي إشارات المرام من عبارات الإمام ص ٢٣ ـ طبعة القاهرة ١٣٦٨ هـ .

٣ ـ نفس المصدر نفس الصفحة .

صحيح ان ابن كلاب والقلانسي سلف الأشعري . ولكن ذلك لا يبخس الأشعري حقه في كونه وضع المذهب في صورته المنهبية الصحيحة . ويذكر ابن عذبة ان الأشعري لم يصرح بجواز التكليف بما لا يطاق ، وانما ينسب إليه من رأيه في الكسب . فيقول ابن عذبة « والأشعري لم يصرح بجواز التكليف بالمحال ، وانما ينسب اليه من قوله بمسألتين أخريين . احداهما أن المكلف لا قدرة له الا حال الفعل . والتكليف غير باق حال الفعل ، والا لزم التكليف بايجاد الوجود قبلاً . فيكون التكليف صدور الفعل ولا قدرة حينئذ . فيكون العبد مكلفاً حال كونه غير مستطيع . وثانيهما أن أفعال العباد مخلوقة لله . فيمتنع أن تقع بقدرة العبد . فيكون تكليف العبد بها تكليفاً بما لا يطاق » (١) . أي أن ابن عذبة يرى في قول الأشعري ان قدرة العبد تقترن بقدرة الرب . فيوجد الفعل ولا تبقى القدرة بعد وجود الفعل . ولكن العبد مكلف بالفعل بعد صدوره . فيكون تكليفاً ولا قدرة . والقول الثاني أن الأفعال تنسب إلى الله خلقاً ، وإلى العبد كسباً . ولذلك محال أن تخلق قدرة العبد فعلاً . فاذا كلفنا العبد خلق فعله كان ذلك تكليفاً بما لا يطاق . ونرى في أقوال ابن عذبة محاولة لتبرئة الأشعري من القول بالتكليف بما لا يطاق . ولكن الصحيح والثابت أن الأشعري صرح به . وسياق مذهبه يؤدي اليه . والقول بالتكليف بما لا يطاق لا يعيب الأشعري ولا يقلل من شأن مذهبه . لأنه أجازه على الباري عقلاً أي بشرط لبقائه على حال القوة لا الفعل . وهذا أمر مقبول عقلاً لقدرة الله المطلقة التي تفعل ما تشاء . ولكونها تراعي الحكمة لا تأمر بما لا يطاق وان كان جائزاً . ويذكر الشيخ زادة أن الماتريدية ترى لزوم الحكمة في أفعاله تعالى . والأشاعرة يرون أن الحكمة في أفعاله على سبيل الجواز لا الوجوب . حجة الماتريدية أنها لو لم تكن لازمة لكانت أفعاله عبثاً . أما الأشاعرة فيرون أنه لا يجب على الله شيء حتى ولو

---

١ — ابن عذبة : الروضة البهية ص ٥٦ .

كان حكمة . الماتريدية ترى أن الحكمة صفة أزلية لله تعالى بمعنى الاتقان والاحكام . أما الأشاعرة فيرون أنها ليست صفة أزلية له تعالى . هذه المسألة تتصل بصفة التكوين . فاذا كانت الحكمة لازمة لله تعالى لكانت قديمة شأنها في ذلك شأن التكوين وهو الصفة القديمة عند الماتريدية . ولكون التكوين حادثاً عند الأشاعرة كانت الحكمة غير لازمة لله تعالى . ويذكر الشيخ زادة قولاً ينسبه للأشعري هو « ان أريد بها العلم فهي أزلية ، وان أريد بها الفعل لا تكون أزلية لأن الفعل عنده حادث »(١) . ولم تكن الحكمة عند الأشعري بمعنى العلم الا اذا كان المراد بها الاحكام والاتساق . وفي هذه الحالة يرى الأشعري أن صفة العلم وحدها تكفي ، وليس ما يدعو إلى أن تكون الحكمة صفة أزلية كالعلم تماماً . يذكر الشيخ زادة أن الاشاعرة والماتريدية يختلفان في مسألتي الحسن والقبح . فالماتريدية اقرب إلى المعتزلة في هذه المسألة . ترى أن العقل يدرك حسن الاشياء وقبحها . أما الأشاعرة فيرون ان العقل لا يعرف حسن شيء من الأشياء ولا قبحه . انما السبيل إلى ذلك هو الشرع . فالحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله . والقبيح هو ما ورد بالذنب على فاعله . وحجة الماتريدية ان تصديق ما يخبر به الرسول واجب عقلاً ، لأنه لو كان واجباً شرعاً ، لتوقف على آخر بنص آخر يوجب تصديقه والنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه . وان كان بالنص الأول لزم الدور . وان كان بنص ثالث لزم التسلسل . يلزم من ذلك ان العقل يدل على حسن الأشياء وقبحها ، والشرع ينير امامه السبيل . أما حجة الأشاعرة فهي ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لم يتبدلا لأن ما كان بالذات يدوم بدوام الذات ولا يختلف . والحسن والقبح اذا كانا عقليين كانا لذات الفعل أو لبعضه او لصفة لازمة لذاته . ولما لم يكن ذلك كذلك ، وكان المقدم باطلاً ، لزم بطلان التالي ومعنى ذلك ان العقل لو كان

---

١ – الشيخ زادة : نظم الفرائد وجمع الفوائد ص ٥ .

بذيه على ما في الأفعال من حسن وقبح ، لكان ذلك لان الحسن والقبح ذاتيين في الأشياء ، او في بعضها او فيما يلزم الأفعال من صفات . ولكن الحسن والقبح نسبيين في الاشياء . فما نراه حسناً يراه غيرنا قبيحاً وهذا ينفي كون الحسن والقبح ذاتياً في الأشياء . واذا لم يكن ذلك كذلك لم يدل العقل على حسن الشيء وقبحه . بل الشرع هو الذي يدل عليه . ومن المسائل التي تتصل بالحسن والقبح مسألة العفو عن الكفر هل يجوز عقلاً أم لا . يذكر الشيخ زادة ان الماتريدي لا يجوزه عقلاً ، بينما أجازه الأشعري . حجة الماتريدية في ذلك ان حكمة الله تقتضي العقاب على الذنب ، وليس هناك ذنب أكبر من الكفر والشرك بالله . والكفر بنفسه قبيح . لا يحتمل في الحكمة رفعه ، والعفو عن صاحبه . أما الأشاعرة فيستدلون بقوله تعالى « ان تعذبهم فانهم عبادك ، وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم » . وليس الثواب والعقاب عند الأشاعرة واجباً او استحقاقاً بل هو تفضل وانعام . والله يفعل ما يشاء بمشيئته المطلقة دون ان يجب عليه شيء لانه المالك القاهر . ويذكر ابن عذبة مسألة مشابهة لامكان العفو على الكافر . هي الامكان العقلي لعذاب المطيع . يذكر ابن عذبة ان هناك خلافاً بين الأشاعرة والماتريدية فيها . فالأشعري اجازه عقلاً ولم يجوزه شرعاً . الماتريدي لم يجوزه مطلقاً لا عقلاً ولا شرعاً . حجة الأشعري في ذلك كما ينقلها ابن عذبة « لو وقع تعذيب المطيع لم يكن ذلك منه ظلماً ولا عدواناً . لانه متصرف في ملكه يفعل ما يشاء ، ويحكم بما يريد ، لكنه جاد في حق العباد بالاحسان أي بأن أحسن اليهم بترك العقاب » (١) أي أن الأشعري يرى انه جائز عقلاً ، وليس بجائز شرعاً . لان الشرع قد ورد بخلاف ذلك ، ونص على ثواب المطيع ، لا ان الاشعري يعتبر الثواب احساناً ، وكذلك ترك العقاب للمطيع احسان من الله وجود يعطيه لمن يستحقه لا لغرض أو عوض . ويذكر ابن عذبة ان أبا القاسم القشيري ينفي نسبة تجويز عذاب المطيع الى الأشعري ،

---

١ — ابن عذبة : الروضة البهية ص ٣٢ .

ويعتبره من مفتريات الكرامية لأجل التشنيع عليه بأنه مخالف للدين يقول بعقاب المطيعين وثواب الكافرين . فلا يكون للمؤمنين رجاء في الثواب ، ولا ييأس الكافرون من رحمته تعالى . وفي مسألة كلام الله اختلفت الماتريدية مع الأشعرية . وفي ذلك يقول ابن عذبة « اعلم ان وصف القرآن بأنه مخلوق أو غير مخلوق مسألة غير مأمونة العاقبة على الخائضين فيها ، وقد صارت فتنة لقوم ، وسبباً لوقوع التشاجر والتنافر والتكفير والتبديع لاقوام صالحين » (١). ابن عذبة يشير بقوله اقواماً صالحين إلى محنة احمد بن حنبل وما ناله من تنكيل وتعذيب واضطهاد على ايدي الخلفاء العباسيين : المأمون والمعتصم والواثق . كل ذلك من أجل قوله ان القرآن كلام الله غير مخلوق . ويذكر ابن عذبة كذلك ان كلام الله اسم مشترك يطلق باطلاقين : يراد باحدهما الكلام النفسي القديم . وبالثاني الالفاظ والحروف الحادثة . ابن عذبة يتفق مع الأشعري في اطلاق كلام الله بهذين الاطلاقين . والملاحظ أن ابن عذبة ينتصر كثيراً للأشعري بخلاف الشيخ زادة الذي ينتصر لآراء الماتريدي . وقد ذكر علي القاري شارح الفقه الأكبر لأبي حنيفة ان القرآن عند أبي حنيفة يطلق بمعنيين : احدهما الكلام النفسي القائم بذاته تعالى وهو قديم ، والالفاظ المؤلفة من سور وآيات فحادثة وقد أخذ الماتريدي التفرقة بين الكلام النفسي القديم ، وبين الكلام المؤلف من حروف وأصوات من أبي حنيفة . ولذلك يقول الدكتور قاسم « ففرق هو اي الماتريدي بين نوعين من الكلام : احدهما نفسي هو المعنى القديم القائم بذاته ، وهو ليس من جنس كلام البشر . أي ليس من جنس الحروف والاصوات . ومن ثم فهو صفة ذاتية له . والنوع الآخر هو المؤلف من حروف وأصوات ولا شك في انه حادث ومخلوق » (٢) اذن لا خلاف بين الأشعري والماتريدي في اثبات الكلام النفسي وكونه قديماً . وهنا يذكر ابن عذبة وعلي القاري عن

---

١ — ابن عذبة الروضة البهية ص ٣٢

٢ — محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ص ٧٢ .

الأشعري أنه أجاز سماع ما ليس بصوت . فيقول ابن عذبة « قال الأشعري ان كلام الله مسموع بناء على أن عنده كل موجود يصح أن يراد . فكذا يصح أن يسمع . هذا قريب من قول أبي منصور الماتريدي . فانه أشار في أول مسألة الصفات من كتاب التوحيد إلى جواز سماع ما وراء الصوت لقوله ان العلم بالاصوات وخفيات الضمائر هو الكلام في الشاهد . فجوّز سماع ما ليس بصوت » (١). يؤكد هذا القول ما ينقله علي القاري في شرح الفقه الأكبر لابي حنيفة « اعلم أن مذهب الأشعري أنه يجوز ان يسمع الكلام النفسي . أي بطريق خرق العادة . وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي » (٢) . ويذكر البغدادي (٣) أن المصحح للسمع هو الوجود . كما أن المصحح للرؤية هو الوجود ، فكل موجود يجوز كونه مسموعاً مرئياً . هذا الرأي لا غرابة فيه . فكما أن الأشعري اجاز رؤية ما ليس بجسم عن طريق خرق العادة . كان جائزاً سماع ما ليس بصوت أيضاً عن طريق خرق العادة . والشروط المادية التي يلزم توافرها في السمع والبصر في الجسميات لا تلزم الباري لكونه ليس بجسم . ويعبر الشهرستاني عن رأي الأشعري في جواز السماع عن طريق خرق العادة لان الأشعري اجاز أن يخلق الله الرؤية في القلب ، والعلم في البصر . فكذلك يجوز ان تكون أمور حاضرة لا نحس بها ، وأمور غائبة نبصرها . ولكن جريان العادة هو الذي منع من حصول ذلك . نفهم مما يرويه الشهرستاني عن الأشعري ان العادة وهي البديل لقانون العلية او السببية هي الضابط للامور من جواز خرقها . أما الرؤية في القلب ، والعلم في البصر ، وسماع ما ليس بصوت ، ورؤية ما ليس بجسم ، كل ذلك جائز عقلاً ، ولكن العادة هي التي تمنع حدوث ذلك .

---

١ – ابن عذبة : الروضة البهية ص ٤٤ .

٢ – ملا علي القاري : شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة ص ٢٥ .

٣ – البغدادي : أصول الدين ص ٩٧ .

فالعادة عند الأشاعرة هي القانون الطبيعي . وستتحدث في الباب الثالث الخاص بتطور الأشعرية عن فكرة العادة وكيف تطورت عند الاشاعرة كبحث من مباحث الوجود ، وكيف أن الغزالي ٥٠٥ هـ انكر الاقتران الضروري بين العلل والمعلولات ، وأحل محله القول بالعادة . والشيخ زادة يخالف ابن عذبة في قوله عن الماتريدي انه لا يجوّز سماع الكلام النفسي . فابن عذبة يقول بجواز السماع عند الماتريدي والأشعري . وعبارة الشيخ زادة هي « ذهب الإمام علم الهدى أبو منصور الماتريدي ومن تابعه إلى أن الكلام النفسي لا يسمع . وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري ومن تابعه إلى أنه يجوز سماعه ، وأن ما سمعه موسى عليه السلام كلامه تعالى النفسي » (١) .
ثم يعود الشيخ زادة فيذكر أن المأخوذ من عبارة الماتريدي في كتابه « التوحيد » يقتضي جواز سماع ما ليس بصوت . وانما الخلاف بين الماتريدي والأشعري انما هو في كون ما سمعه موسى عليه السلام كلامه النفسي . الماتريدي ينكر أن يكون ما سمعه موسى هو كلام الله تعالى النفسي القديم القائم بذاته . أما الأشعري فيرى أن ما سمعه موسى هو كلام الله النفسي القديم . وينتهي ابن عذبة إلى بيان انه لا خلاف بين الأشعرية والماتريدية ما دام الفريقان يقولان باثبات الكلام النفسي وكونه قديماً ، والكلام المؤلف من حروف وأصوات وكونه حادثاً ويكاد يكون الخلاف الوحيد بينهما هو في قول الماتريدي ان ما سمعه موسى انما هو صوت خلقه الله في شجرة . وهو دليل على كلامه الازلي ، وليس هو كلامه النفسي القديم . ولم يستطع الدكتور قاسم ان يثبت مخالفة الماتريدي للأشعري في مسألة الكلام . ولكنه سياقاً مع منهجه الذي يقضي بمهاجمة الأشعري بمناسبة وبدون مناسبة يقول « ويبقى بعد هذا أن الأشعري كان أبعد مما يقرره العقل . لأنه أجاز سماع الكلام النفسي ، فقد كان يعتقد امكان سماع ما ليس بصوت . كما تمكن رؤية

---

١ — الشيخ زادة : نظم الفرائد وجمع الفوائد ص ١٥ .

ماليس بجسم . أما الماتريدي فيقرر أنه لا سبيل إلى سماع الكلام النفسي » (١) .
فقد ثبت أن الماتريدي أجاز سماع الكلام النفسي . الا انه اختلف مع الأشعري في كون ما سمعه موسى هو كلام الله النفسي القديم . فكيف يكون الأشعري هو البعيد عما يقرره العقل ، والماتريدي قريباً منه وهو يقول بنفس قوله .
ويذكر ابن عذبة اختلاف الاشاعرة والماتريدية في عصمة الانبياء عن الكبائر والصغائر وأنه لا خلاف بينهم في أن الأنبياء معصومون عن الكبائر . انما الخلاف في جواز الصغائر وهي المعاصي . أجازها الاشاعرة ومنعها الماتريدية .
والكبيرة هي ما أوجب الشارع الحد عليها . فأكبر الكبائر الشرك بالله . وأدناها شرب الخمر .وما عدا الكبائر فهو صغائر . والصغائر هي المعاصي .
واذا توالت الصغائر صارت بالاتفاق كبائر . ولذلك اوجب الشهرستاني العصمة للأنبياء بعد النبوة عن الصغائر . لأن ما أسكر كثيره فقليله حرام ولو ارتفعت العصمة لبطلت الدلالة ، وتناقضت الدعوى خصوصاً فيما كلف الناس تصديقه . أي أن الشهرستاني يرى أن النبوة تفقد كل مقوماتها اذا ارتكب الأنبياء المعاصي وتوالت الصغائر حتى اصبحت كبائر . ويذكر الشيخ زادة اختلاف الماتريدية والاشاعرة في المراد بالتوفيق . فمعناه عند الماتريدي التيسير والنصرة ، وعند الأشعري خلق القدرة على الطاعة . والثابت أن القدرة عند الماتريدي تصلح للضدين . فلو كان التوفيق قدرة على الطاعة لكان قدرة على المعصية أيضاً . وفي هذه المسألة ينقل الشيخ زادة قول الماتريدي في العصمة وفيه الكلام عن التوفيق فيقول « العصمة لا تزيل المحنة أي الابتلاء يعني لا تجبره على الطاعة ، ولا تعجزه عن المعصية . بل هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء » (٢) والهدى عند الماتريدي هو التوفيق للطاعات والعصمة عن المعاصي.

---

١ – محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ص ٧٢ .

٢ – الشيخ زادة : نظم الفرائد وجمع الفوائد ص ٢٥ .

اذن الماتريدي لا يجعل التوفيق القدرة على الطاعة وحدها . لان في ذلك تخصيصاً للتوفيق وهو في الحقيقة اشمل من ذلك . وعند الأشاعرة لكون التوفيق من صفات الكمال للباري تعالى يختص به وحده لم يكن معناه سوى خلق القدرة على الطاعة لدى العبد . ومن المسائل التي لا توجب خلافاً إلا أن الشيخ زادة ذكرانها اوجبت بعض الخلاف مسألة بقاء الرسالة بعد الموت أي موت الرسول . فالماتريدية تذهب إلى أنهم رسل وأنبياء حقيقة حتى بعد موتهم . أما الأشاعرة فيذهبون إلى انهم في حكم الرسالة وحكم الشيء يقوم مقام اصله . الماتريدية يرون أن المتصف بالرسالة بعد الموت هو الروح . وهي لا تتغير بالموت ولا يتغير وصفها . وابن عذبة يدلل على قول الماتريدية بأنه لو لم يكن الرسول رسولاً الآن لما صح اسلام مسلم بعد موته وكلمة الشهادة المشتملة على أن محمداً رسول الله صريحة في كونه عليه السلام رسولاً في الحال ، والاوجب ان يقال ان محمداً كان رسول الله . يذكر ابن عذبة أن أبا القاسم القشيري يطعن في نسبة الخلاف في هذه المسألة إلى أبي الحسن الأشعري . ويرى في ذلك زوراً وبهتانا وأن الكرامية هي التي افترت على على أبي الحسن رحمه الله . وينقل ابن عذبة عن أبي القاسم القشيري قوله وأن بعض الكرامية الزم بعض اصحاب الأشعري في مسألة أن الميت هل يحس ويعلم أم لا . فقال الكرامي ان كان عندكم الميت لا يحس ولا يعلم فالنبي في قبره لا يكون نبياً ولا رسولاً (١) . وبذلك يثبت القشيري ان الأشعري لم يقل بما قالته الكرامية من أن محمداً ليس بنبي الآن . فالقشيري يرى أن الأشعري يقول بأن النبي في قبره يحس ويعلم وتعرض عليه اعمال الأمة . ومع ذلك لا يلزم من قول الكرامية أن الرسول لا تبقى رسالته بعد موته . فمع الزامهم القول بأن النبي أو الرسول تنتفي عنه هذه الصفة بالموت . الا ان ذلك لا يوجب كون الرسالة غير باقية بعد موته . وأنها تفنى ضرورة

---

١ — ابن عذبة : الروضة البهية ص ١٥ .

بالموت . ويذكر الشيخ زادة حجة الأشاعرة في أن الرسل في حكم الرسالة الآن ، وليسوا رسلاً بقوله « لأن الرسالة والنبوة كاناعرضاً والعرض لا لا يبقى زمانين سيما اذا كانا مختلفين . من صلى الظهر وفرغ منها لا يقال انه في الصلاة . والمصلي اذا سبقه الحدث فذهب ليتوضأ يكون في حكم الصلاة لا في أصل الصلاة » (١) نفس الحجة التي ينسبها الشيخ زادة للأشاعرة ينسبها ابن عذبة للكرامية التي تقول بعدم الرسالة بعد موت الرسول . وسياق البرهان يصحح القول انه للكرامية وليس للأشاعرة بدليل القول ان من صلى الظهر وفرغ منها لا يقال انه في الصلاة . هذا دليل واضح ينفي قول الأشاعرة ان الرسل في حكم الرسالة ، وان لم يكونوا في اصلها خلافاً للكرامية القائلين بعدمها بعد الموت . وهي على كل حال من المسائل اللفظية .

ومن المسائل المختلف عليها والتي ذكرها الشيخ زادة وتابعه أحمد أمين في ذكرها، ولم نجدها عند ابن عذبة ، هي مسألة الذكورة وهل هي شرط في النبوة . والماتريدية يرونها شرطاً . والأشعرية لا يرونها شرطاً . بل صحت نبوة النساء . حجة الماتريدية قوله تعالى « وما أرسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم » (٢) دليلاً على أن الارسال كان للرجال. وبذلك تنتفي نبوة النساء. حجة الأشاعرة قوله تعالى: « وأوحينا إلى أم موسى » (٣) والايحاء من خصائص الأنبياء . ويرى أحمد أمين (٤) ان الإيحاء هنا بمعناه الواسع وهو الالهام وأن ذلك كان إلى النحل «وأوحى ربك إلى النحل» (٥) . ولذلك يفسر الماتريدية الآية التي احتج بها الأشاعرة بأن المراد منها أن الله أوقع في قلب أم موسى عزيمة أن تلقيه في التابوت وتقذف بالتابوت في اليم . وهناك

---

١ — الشيخ زادة : نظم الفرائد وجمع الفوائد ص ٤٩ .

٢ — سورة النحل : آية ٤٣ .

٣ — سورة القصص : آية ٧ .

٤ — أحمد أمين : ظهر الإسلام ج ٤ ص ٩٥ .

٥ — سورة النحل : آية ٦٨ .

مسائل أخرى كثيرة ليست بذات أهمية ، والخلاف فيها بين الفريقين طفيف . وقد ذكرها الشيخ زادة اجمالاً في آخر كتابه وهي كالاختلاف في المراد بالمماثلة ، وتوبة اليأس ، وعقاب الكفار على ترك الفروض والواجبات . ولذلك نتركها لنناقش أوجه الخلاف في المسائل ففي مسألة التكوين وهي من أهم مسائل الخلاف بين الفريقين . نرى الماتريدية تعتبر التكوين صفة قديمة وهي الصفة المؤثرة في وجود الأثر . وهي بذلك تغاير القدرة . لأن القدرة صفة له تعالى بمعنى صحة صدور الأثر عنه ، والقدرة متساوية بالنسبة إلى جميع المقدورات ، ولا تقتضي كون المقدور موجوداً . اما التكوين فيقتضي كون الشيء موجوداً . أما الأشاعرة فيرون التكوين أمراً اعتبارياً يحصل بالعقل من نسبة المؤثر إلى الأثر . ولذلك يرون الاكتفاء بالقدرة لان وظيفتها الايجاد من عدم . وصحة صدور الأثر عن المؤثر ناتج عن امكانه الذاتي ، ولا يحتاج إلى شيء وراء ذلك . ومن هنا نرى ان الحق مع الأشعري في اعتباره التكوين أمراً حادثاً شأنه في ذلك شأن صفات الأفعال . لأنه عبارة عن تعلقات القدرة التنجيزية ــ كما ذكرنا ــ أن التخليق هو تعلق القدرة بايجاد المخلوق ، والترزيق تعلق القدرة بايصال الرزق . وفي قدرة العبد يرى الماتريدي في منع الأشعري كون القدرة صالحة للضدين ــ جبراً على الفعل . فاذا كان الفعل كفراً كان العبد مجبوراً عليه غير متمكن من الإيمان مع أنه مكلف به . ولذلك يرى الماتريدي أن القدرة صالحة للضدين على طريق البدل ومعناه أن العبد متى اشتغل بفعل صار مضيعاً لضده من الأفعال . ولكن الماتريدي يغفل نقطة هامة في كسب الأشعري . هي أن الجبر عنده جبر اختياري مبني على اختيار العبد للفعل واشتغاله به وتركه لضده لا بمعنى انه ممنوع من فعل الضد جبراً بل اختياراً منه . واشترط الأشعري قدرة العبد ليفيض عليها الرب قدرة لكسب الفعل ، وهي قدرة متجددة في كل فعل حتى يشعر العبد دائماً بحاجته إلى الرب . وفي ذلك دليل الخضوع والعبودية

وان كان ذلك لا ينفي كون العبد مختاراً قادراً . قد يقال ان الجبر والاختيار متعارضان . فكيف يكون كسب الأشعري جبراً مبنياً على اختيار . جواب ذلك ان كسب الأشعري دقيق يحتاج إلى عمق وتحليل . ولكنه في النهاية وسط بين الجبر والاختيار ولكن قول الماتريدي بصلاحية القدرة للضدين كان يستلزم حتماً كون القدرة سابقة على الفعل . ولكن الماتريدي يقول باقترانها للفعل ، والاقتران عنده مع الصلاحية للضدين معناه أن العبد لم يعقد عزمه على اختيار احد الضدين واقتران القدرة بالفعل يؤدي إلى تضييع احد الضدين . وحينئذ لا تكون القدرة صالحة لخلقهما . بل لخلق أحدهما . وهي التي اقترنت به بعد تضييع ضده . ومن هنا نرى ان الأشعري كان أكثر منطقية في هذا الرأي من الماتريدي . إلا ان ذلك لا ينسب الماتريدي للمعتزلة لكونه قال بصلاحية القدرة للضدين . فهو يتابع الأشعري في كون القدرة مقارنة للفعل وهي عند المعتزلة سابقة عليه . ولم يجعل الأشعري لقدرة العبد أثراً في الفعل سوى كسبه ، والماتريدي يرى ان قدرة العبد مؤثرة في وصف الفعل في في أنه طاعة أو معصية . ويتفقان في كون الفعل مكسوباً بقدرة العبد . وقد كان رأي الأشعري صواباً في ذلك . لأن اختيار الفعل وتعلق العزيمة به تابع فيها للارادة لا للقدرة . والماتريدية ترى ان الله لا يفعل القبيح ، وتحكم بأن هذا مستحيل عليه عقلاً . لأن قبح الأشياء وحسنها ذاتي لها لا يتخلف عنها . أما الأشاعرة فيرون أن الله لا يقبح منه شيء لانه الفاعل له . فهو المالك القاهر . وأنا أرى الصواب في رأي الأشعري لأننا لا نملك تحديد حسن الأشياء وقبحها حتى نقول ان الفعل قبيح من الله اذا فعله والاشعري يرى ان هناك حكمة في افعاله تعالى . ولكن القول بوجوب هذا الفعل او تحريمه عليه تطاول منا لا طائلة تحته . ورأيه هذا يتفق مع سياق مذهبه . فاذا كان الخلاف بين الماتريدية والاشعرية يكاد يكون لفظياً في اغلب المسائل ، وفي اهمها خلاف لا يوجب نسبة الماتريدي إلى المعتزلة كما حاول

الدكتور قاسم . ففي مقدمة كتابه عن بن رشد يبذل الدكتور قاسم اقصى جهده لينسب الماتريدي إلى المعتزلة ويبعده عن الأشاعرة . فقد اخطأ الدكتور قاسم في فهم مذهب الماتريدية والأشاعرة وقد فهم مذهب المعتزلة عن طريق الأشاعرة ومن كتاب « مقالات الاسلاميين للأشعري » ولو أنه انصف الاشاعرة والماتريدية لما نسب الماتريدي إلى المعتزلة اطلاقاً . ولا يكتفي بذلك بل يحاول أيضاً ان يجعل المعتزلة اقرب إلى الاسلام . ويرى في الأشاعرة بعداً عن تعاليم الاسلام مخالفاً بذلك كل ما هو مأثور ، وكأنه انفرد وحده بالفهم دون سائر المؤرخين والمستشرقين والباحثين . فيطلع علينا بهذه الآراء الغريبة التي لا تصمد أمام النقد . وليس هذا مجال عرض آرائه وتحليلها ونقضها لبيان تهافتها وضعفها ووجوب اعادة النظر فيها . ولذلك ننتقل عنها إلى الكلام عن عقيدة معاصر الإمام أبي الحسن الأشعري وهو الإمام أبو جعفر الطحاوي المصري . كتب عنه الكوثري كتاباً اسماه « الحاوي في سيرة الطحاوي » . تعرض فيه لذكر شيوخه وتلاميذه ومكانته في الفقه . فيذكر انه « احمد بن محمد بن سلامة بن سلمة بن عبد الملك بن سلمة بن سلم الازدي الحجري المصري الطحاوي الامام المحدث الفقيه الحنفي الحافظ أبو جعفر (١) وهي رواية ابن خلكان في كتابه « وفيات الاعيان » . يذكر الكوثري ان الحجر فخذ من أفخاذ قبيلة الازد اليمنية . وكان اجداده قد قد سكنوا مصر بعد الفتح الاسلامي ولذلك يسمى الازدي الحجري المصري . هناك اختلاف في تحديد تاريخ ميلاده فيذكر ابن خلكان ان مولده سنة ثمان وثلاثين ومائتين . ووجدت في كتاب « بيان السنة والجماعة » (٢) أن مولده سنة ثلاثين ومائتين ويرجح الكوثري الرواية التي تقول بأن مولده سنة تسع وثلاثين ومائتين ويذكر الكوثري مكانته في الفقه والحديث بقوله

---

١ — الكوثري : الحاوي في سيرة الطحاوي ص ٤ — طبعة القاهرة سنة ١٣٦٨ هـ .

٢ — الحلبي : بيان السنة والجماعة ص ١٦ — طبعة حلب ١٣٤٤ هـ .

« الامام أبو جعفر احمد بن محمد بن سلامه الطحاوي رضي الله عنه من اعاظم المجتهدين في الفقه الاسلامي ، وقد خلف مؤلفات عظيمة النفع في علوم الرواية والدراية ، وقد جمع بين براعتين : البراعة في علوم الحديث والبراعة في الفقه واصوله » (١) .

وقد أخذ الكوثري في ذكر كل التراجمات التي تعرضت للطحاوي بالذكر كتاريخ ابن كثير والمنتظم للجوزي وشذرات الذهب واللباب لابن الأثير وتاريخ ابن عساكر والوافي للصفدي وكثيرين غيرهم لبيان مكانته في الفقه . ولم يذكر في شيء من هذه التراجمات ان له مكاناً في علم الكلام . إلا اننا نرى له آراء في العقيدة لا تختلف كثيراً عن آراء الأشعري . ويذكر الكوثري ان الطحاوي اخذ الفقه عن خاله المزني افقه اصحاب الامام الشافعي الا انه تحول عنه إلى فقه أبي حنيفة ونبغ فيه . وقد كثرت الروايات في أسباب انفصاله عن خاله .

أما عن مؤلفاته فقد جاء في « بيان السنة والجماعة » ان له تصانيف كثيرة منها « احكام القرآن ، معاني الاثار ، مشكل الآثار ، المختصر ، شرح الجامع الكبير ، شرح الجامع الصغير ، كتاب الشروط الكبير والصغير والاوسط ، وكتاب مناقب أبي حنيفة ، وتاريخ كبير ، والنوادر الفقهية ، والرد على أبي عبيد فيما اخطأ في اختلاف النسب والرد على عيسى بن أبان » (٢) .

وقد وجدت في صدر المخطوط المعنون باسم « عقيدة الطحاوي » هذه الرواية « الطحاوي هذا رجل كبير وامام جليل . وهو ممن جمع العلم والتقوى . كان شافعياً اشتغل على خاله اسماعيل المزني خليفة الإمام الشافعي

١ — الكوثري : الحاوي في سيرة الطحاوي ص ٢ .
٢ — الحلبي : بيان السنة والجماعة ص ١٤ .

بعده ، فأغضبه خاله يوماً ، ودعا عليه ، فارتحل إلى الحنفية ، وأخذ من أئمتهم ، وصار رأساً في المذهب الحنفي ، وصنف كتباً كثيرة لا تحصى » (١) ولم نظفر من مصنفات الطحاوي المتعددة بشيء سوى عقيدته وبعض مصنفاته في الفقه ككتاب معاني الآثار . ومشكل الآثار ، والمختصر في الفقه . تجمع الروايات على وفاة الطحاوي سنة احدى وعشرين وثلثمائة . فيذكر ابن خلكان « توفي سنة احدى وعشرين وثلثمائة بمصر ، ودفن بالقرافة ، وقبره بها مشهور » (٢) . وينقل الينا الكوثري مقدمة كتابه « معاني الآثار » قائلاً « سألني بعض أصحابنا من أهل العلم أن أضع له كتاباً أذكر فيه الآثار المأثورة عن رسول الله في الأحكام التي يتوهم أهل الالحاد والضعفاء من أهل الاسلام أن بعضها يناقض بعضاً لقلة علمهم بناسخها من منسوخها ، وما يجب به العمل منها لما يشهد له من الكتاب الناطق والسنة المجتمع عليها » (٣) .

فالكتاب في جملته في الفقه يستعرض أدلة المخالفين ويعرضها على الكتاب والسنة والاجماع والمتواتر من أقوال الصحابة وتابعيهم . فمن وافق دليله ذلك كان راجحاً عنده فيأخذ في تأييده بعد النقد والتمحيص . ولن نعرض لآرائه في الفقه ، بل نعرض لآرائه في علم الكلام كما وجدناها في المخطوط المعنون باسم « عقيدة الطحاوي » وكذلك كتاب « بيان السنة والجماعة » وفيه شرح لعقيدة الطحاوي . نراه يبدأ بنفي الاستثناء في الايمان متابعاً في ذلك لأبي حنيفة ومخالفاً للأشعري . وحجته في ذلك ان الإيمان وهو التصديق بالقلب والاقرار باللسان والايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى وان الجنة حق

---

١ - أحمد الطحاوي : عقيدة الطحاوي - مخطوط تحت رقم ٣٠١٥ توحيد .

٢ - ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ ١ ص ٣٢ .

٣ - الكوثري : الحاوي في سيرة الطحاوي ص ٣٣ .

والنار حق والميزان حق . وفي ذلك يقول الطحاوي « كما ان الاحكام تبطل بالاستثناء فكذلك يبطل الإيمان بالاستثناء . لأن الرجل لو قال لامرأته أنت طالق ان شاء الله او قال لعبده انت حر ان شاء الله لا يجب عليه شيء (١).
ورأيه في القضاء والقدر وسط بين القدرية والجبرية . فهو يرى في انكار القدرية لقضاء الله انهم كفروا ، وان الجبرية اعتمدوا على القضاء وتركوا فعل العبودية فكفروا . فالقدرية تدعي أن الخير والشر من العبد وليس لله فيه صنع والجبرية تدعي أن ذلك كله لله،وليس للعبد فيه فعل وهو يرى أن الجبري أضاف العبودية إلى الله، والقدري أضاف الربوبية إلى نفسه . أما عن رأيه « اعلم أنه لا يكون شيء بغير قضاء الله وقدره . والقضاء ليس بحجة لفعل العباد . والاعتماد والاتكال للقضاء كفر ، والرد لقضاء الله والانكار له كفر » (٢) . فالطاعة عنده بقضاء الله وقدره وتوفيقه ومشيئته وارادته ورضاه وأمره . والمعصية بقضاء الله وتقديره وخذلانه ، وليست بأمره ولا رضاه . وأفعال العباد مخلوقة لله ، والله بجميع صفاته وأفعاله غير مخلوق ، ولم يزل الله خالقاً قبل أن يخلق الخلق ، ولا يتغير لقوله تعالى « خالق كل شيء وهو الواحد القهار » (٣) .

وارادته ومشيئته مطلقة بفعل ما يشاء ، له الحكم وليس لأحد عليه حكم ، ويحكم بما يريد ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون . ويرى الطحاوي أن أفعال العباد خلق من الله وكسب من العبد . فلم يكلف الله عباده إلا ما يطيقون ، ولا يطيقون إلا ما كلفهم الله به . وهو تفسير قوله تعالى لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم . يقول الطحاوي (٤) لا حيلة لأحد ولا حركة

---

١ – أحمد الطحاوي : عقيدة الطحاوي .
٢ – أحمد الطحاوي : عقيدة الطحاوي مخطوط برقم ٢٠١٥ توحيد .
٣ – سورة الرعد : آية ١٦ .
٤ – الحليمي : بيان السنة والجماعة ص ١١ .

لأحد ولا تحول لأحد عن معصية الله الا بمعونة الله . ولا قوة لأحد على طاعة الله والثبات عليها الا بتوفيق الله . كل شيء يجري بمشيئة الله تعالى وعلمه وقضائه وقدره . غلبت مشيئته المشيئات كلها . وغلبت ارادته الارادات جميعها . وغلب قضاؤه الحيل كلها لا يكون الا ما يشاء . يفعل الله ما يشاء وهو غير ظالم أبداً . تقدس عن كل سوء ، وتنزه عن كل عيب . فالطحاوي اذن موافق لأهل السنة والجماعة في أن ارادة الله ومشيئته عامة ومطلقة لأنه مالك الملك يتصرف فيه كيف شاء . ويخالف الطحاوي – متابعاً لأبي حنيفة – رأي الأشعري في منع تبدل السعادة والشقاء . فيقول « والسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد . ولو لم يكن ذلك كذلك ما كان ينفع للمطيع طاعة ، ولا يضر العاصي معصية لقوله تعالى« يمحو ما يشاء ويثبت. وعنده أم الكتاب »(١) ورأيه في الصفات أن الله عالم وقادر بذاته ، وله علم وقدرة لقوله تعالى « لا يحيطون بشيء من علمه (٢) وقوله أيضاً « وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه » (٣) . فرأيه في الصفات يوافق رأي المعتزلة . إلا أنه يخالفهم في اثبات العلم والقدرة . وذلك لأن سياق مذهب المعتزلة يؤدي إلى نفي الصفات . ولذلك أطلق عليهم خصومهم لفظ معطلة . ولم يكن ذلك صحيحاً . فصفتا القدرة والعلم خاصة ثابتتان عند المعتزلة ، وأزليتان قديمتان . ولا يعني ذلك اثبات قديمتين لأن الله اختص وحده بالقدم . ولكن المراد أن علمه قديم وقدرته قديمة . والصفات عند المعتزلة اعتبارات ذهنية تقوم بالذات وعلى ذلك ليس القول بقدم العلم والقدرة مشاركة للذات في قدمها . والاستطاعة مع الفعل لا قبله ولا بعده – وهو نفس رأي الأشعري – ولا يختلف الطحاوي مع الأشعري في صفة القدرة الا في أن الطحاوي يقول كما قال شيخه أبو حنيفة بصلاحية القدرة للضدين على طريق البدل . أي للفعل

---

١ – سورة الرعد : آية ٣٩ .

٢ – سورة البقرة : آية ٢٥٥ .

٣ – سورة فصلت : آية ٤٧ .

وتركه لأنها لو لم تصلح للضدين على طريق البدل لم يتحقق الأمر والنهي . لأن العبد وهو الذي يتصرف في صرف القدرة إلى بعض الافعال دون البعض باختياره . فلا يتحقق الأمر والنهي . ورأيه في القرآن أنه كلام الله حقيقة لا مجازاً . وهو عنده غير مخلوق . ويكفر القائلين بخلق القرآن . لان القرآن عنده صفة ، ولا يجوز القول بخلق الصفة ، والصفات عندهم قديمة ، وكلام الله صفة الخالق ، والمكتوب في المصاحف قرآن على الحقيقة لقوله تعالى « يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه » (١) . ورأيه في الروية أن المؤمنين في الجنان يرون ربهم بلا كيف ، كما يرون القمر ليلة البدر . ومن أنكر أن رؤيته في الآخرة حق فقد كفر . فالروية عنده حق لأهل الجنة بغير احاطة ولا كيفية كما نطق به كتابه العزيز « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » (٢) . ورأيه في صاحب الكبيرة أنه يخلد في النار اذا مات بغير توبة . فان تاب فهو في مشيئة الله وحكمه . ان شاء غفر له وعفا عنه وان شاء عذبه في النار بقدر جنايته بعدله ، ثم يخرجه برحمته وشفاعة الشافعين من أهل الطاعة ، ويبعث به إلى جنته . والجنة والنار عنده مخلوقتان فلا تفنيان . وأن الله خلق الجنة والنار قبل خلق الخلق وخلقه للجنة أهلاً وللنار أهلاً فضلاً منه وعدلاً . والخير والشر مقدران على العباد . ولذا وجب الإيمان بقضائه وقدره والتسليم به حلوه ومره . ويؤمن الطحاوي بالصراط والحوض والميزان والبعث بعد الموت والحشر والنشر وسائر الأمور الخبرية .

الملاحظ على آراء الطحاوي أنه حاول جاهداً أن يكون وسطاً بين كل الآراء المخالفة لأنه يرى أن القدرية والجبرية مجوس هذه الأمة ، وأن من سلك بين هذين استقام على طريق الهدى وهو يوافق الأشعري في الكثير من آرائه الهامة وان خالفه في القليل من المسائل التي ليست بذات أهمية . ونرى الاكتفاء بهذه المقالة الموجزة عن الطحاوي . لنتحول عنها إلى الكلام عن تطور الاشعرية في الباب الثالث .

---

١ — سورة البقرة : آية ٧٥ .　　٢ — سورة القيامة : آية ٢٢ ، ٢٣ .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الباب الثالث

تطوّر الأشعرية




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأول

تطور المذهب الأشعري عند الباقلاني

قلنا إن الأشعري أنجب خلقاً كثيرين يؤيدونه في آرائه ، ويأخذون بما ذهب اليه وأول التلاميذ الآخذين عن الأشعري هو الامام أبو الحسن الباهلي . يصف ابن عساكر حال الباهلي بقوله « إنه كان من شدة اشتغاله بالله مثل واله أو مجنون . وانه كان لا يعرف مبلغ درس تلاميذه حتى يذكروه بذلك ، ومن غريب ما يحكى عنه أنه كان يرخي بينه وبين الناس حجاباً ، حتى دون الجارية التي كانت تخدمه . فكان يدرس لتلاميذه ومنهم الباقلاني مرة في الجمعة مرخياً بينه وبينهم حجاباً كي لا يروه . وكان يعتذر عن ذلك بأن تلاميذه يرون السوقة وأهل الغفلة بعيونهم ، فكان لا يحب أن تلحظه هذه العيون . ويحكى عن أبي اسحق الاسفراييني ٤١٨ هـ أنه كان يقول « انه في جنب الباهلي كقطرة في جنب البحر » (١) . هذه العبارة مشهورة في كلام الأشاعرة عن أساتذتهم . واذا كان الاسفراييني أكثر اتصالا بالباهلي ، فقد كان ابن فورك ٤٠٦ هـ والباقلاني ٤٠٣ هـ أكثر اتصالا بالتلميذ الآخر لأبي الحسن الأشعري وهو أبو عبد الله بن مجاهد . يذكره الخطيب البغدادي (٢) بأنه أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد البصري الطائي المتكلم . ويقول انه بصري سكن بغداد ، وكانت له كتب حسان في الأصول وكان حسن السيرة والتدين جميل الطريقة . وكان يعتز بعلم الكلام . وقد درس الباقلاني علم الكلام والنظر والاصول على ابن مجاهد . ويذكر ابن

---

١ – ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ١٧٨ .

٢ – الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد جـ ١ ص ٣٤٣ – طبعة القاهرة ١٣٤٩ هـ .

عساكر أن الباقلاني درس على أبي الحسن الباهلي مع الأستاذ أبي اسحق الاسفراييني وابن فورك . ويذكر ابن عساكر (١) أن الباقلاني ناظر أستاذه أبا عبد الله بن مجاهد إلى أن انفجر عمود الصبح وظهر كلام التلميذ على أستاذه . ولم تصلنا معلومات سوى ماذكرناه عن الباهلي وابن مجاهد . بل لا نكاد نعرف شيئاً عن حياتهما ، وتاريخ مولدهما ووفاتهما ، وان كانت ترجح الروايات وفاتهما سنة سبعين وثلثمائة . ولذلك نجد لزاماً الانتقال إلى القاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني تلميذ ابن مجاهد . نجد ابن عساكر يترجم له بقوله « محمد بن الطيب بن محمد أبو بكر القاضي المعروف بابن الباقلاني المتكلم على مذهب الأشعري من أهل البصرة ، سكن بغداد ، وسمع بها الحديث من أبي بكر بن مالك ٣٦٨ ﻫ وأبي محمد بن ماس ٣٦٩ ﻫ وأبي أحمد الحسين بن علي النيسابوري ٣٧٥ ﻫ » (٢) . ويذكر الأب ريتشارد يوسف مكارثي « أنه قد جرت العادة من عهد بعيد بتسمية الباقلاني باسقاط ابن » (٣) . وبذلك يزول الالتباس الذي ينشأ أحياناً من القول باقلاني وابن الباقلاني . لا نكاذ نعرف شيئاً عن تاريخ مولده ولا أين ولد وقد كانت أغلب حياته ببغداد ، وان كان القول بأنه بصري يرجح أن مولده ونشأته الأولى كانت بالبصرة . وقد ترجم له ابن خلكان بقوله « هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المعروف بالباقلاني البصري المتكلم المشهور . كان على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري ومؤيداً اعتقاده ، وناصراً طريقته . سكن بغداد ، وصنف التصانيف الكثيرة المشهورة في علم الكلام » (٤) . وتكاد تكون أوفى ترجمة عن القاضي الباقلاني هي التي

---

١ — ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ٢٢١ .

٢ — نفس المصدر ص ٢١٧ .

٣ — الأب يسوعي : مقدمة كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات للباقلاني ص ١٢ طبعة بيروت سنة ١٣٧٧ ﻫ .

٤ — ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ٢ ص ٢٧٨ — طبعة القاهرة ١٢٩٩ ﻫ .

نجدها عند القاضي عياض بن موسى اليحصبي المالكي ٥٤٤ هـ في كتابه « ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة مذهب الامام مالك » . وقد قيل للباقلاني انه القاضي أبو بكر الباقلاني لأنه ولي قضاء الثغر أيام عضد الدولة ٣٧٢ هـ . درس الباقلاني الاصول والتوحيد على تلميذي الأشعري أبي عبد الله بن مجاهد وأبي الحسن الباهلي . ودرس الفقه على أبي بكر الأبهري شيخ المالكية العراقيين ٣٧٥ هـ . وقد برع الباقلاني في علم الكلام حتى قال فيه الخطيب البغدادي قولا نقله عنه ابن عساكر « كان أعرف الناس به وأحسنهم خاطراً ، وأجودهم لساناً وأوضحهم بياناً ، وأصحهم عبارة »(١) . ويذكر الكوثري (٢) عنه أنه كان من أعاظم الأئمة في علم التوحيد والصفات ، وأنه زاد المذهب الأشعري وضوحاً وبياناً . وتوفي رحمه الله سنة ثلاث وأربعمائة ، ودفن بالقرب من الامام أحمد بن حنبل في باب حرب . أما عن مصنفاته فهي غزيرة . وقد أورد القاضي عياض ثبتاً بمؤلفات الباقلاني يتضح منه أن الرجل تكلم في الفقه والحديث وعلم الكلام . ولم يبق لنا من مؤلفاته العديدة سوى التمهيد ، واعجاز القرآن ، والانصاف ، والبيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات ، ونكت الانتصار ، وهي خمس مؤلفات مطبوعة في موضوعات متفرقة نستطيع أن نلمس منها صورة تكاد تكون كاملة عن فلسفة الباقلاني ومنهجه . يذكر ابن خلدون في مقدمته كلاماً عن المنهج عند الباقلاني فيقول « وكثر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري ، واقتفى طريقته من بعده تلاميذه كابن مجاهد وغيره ، وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني فتصدر للامامة في طريقتهم وهذبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الادلة والانظار . وذلك مثل اثبات الجوهر الفرد والخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين ، وجعل هذه

---

١ – ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ٢١٧ .

٢ – الكوثري : مقدمة رسالة الحرة للباقلاني ص ٦ .

القواعد تبعاً للعقائد الايمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الادلة عليها ، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول (١). ابن خلدون يرى أن طريقة الأشعري هي التوسط بين النصيين والعقليين ، وقد وجدت هذه الطريقة تلاميذ أقوياء يؤيدونها على أسس منهجية من العقل والمنطق وقد تبعه تلميذه ابن مجاهد في اقتفاء هذه الطريقة ، وأخذ عن ابن مجاهد تلميذه القاضي أبو بكر الباقلاني . فهذب هذه الطريقة بأن وضع لها ما يشبه النظرية في المعرفة ، وجعل لأدلته التي استخدمها في براهينه مسائل كالجوهر الفرد ، وأن العرض لا يقوم بالعرض ، وأنه لا يبقى زمانين ، واستعان بهذه الادلة في مباحثه الفلسفية . ففي مسألة وجود الله مثلاً نجده يستخدم فكرة الجوهر والعرض . وسيتضح ذلك في عرض آرائه الكلامية . ولذلك يقول الاستاذان الخضيري وأبو ريدة في بيان فضل الباقلاني على المذهب الأشعري ، وبنائه منهجياً . « ان القيمة الكبرى لعمل الباقلاني كانت في التمهيج ، وفي بناء مذهب الاشاعرة الكلامي والاعتقادي بناءاً منظماً لا من حيث الطريقة المنطقية الجدلية فحسب ، بل من حيث وضع المقدمات التي تبنى عليها الادلة ، ومن حيث ترتيب هذه المقدمات بعضها بعد بعض (٢) وقد اثنى ابن خلدون على الطريقة التي اتبعها الباقلاني ، ويعتبرها من أحسن الطرق وان لم يأخذ بها المتكلمون لأنها تعتمد على العقل كثيراً مما ادى إلى تشابه منهجي بين مذهب الأشعري ومذهب المعتزلة في بعض الوجوه . وقد كان النص قبل الباقلاني هو السائد . وكان الأشعري يجعل النص هو الأساس ، والعقل عنده تابع للنص. أما عند الباقلاني فالعقيدة كلها بجميع مسائلها تدخل في نطاق العقل ، والجدل يدور في هذا النطاق ، والحجة تقرع الحجة على أساس العقل والمنطق . وبذلك تدخل القضايا المنطقية والبراهين الفلسفية في

---

١ — ابن خلدون : المقدمة ص ٤٦٥ — طبعة مصطفى محمد .

٢ — الخضيري وأبو ريدة : مقدمة التمهيد الباقلاني ص ١٥ .

أمور الدين وهذا يحتاج إلى مزيد من الفلسفة ، وبذلك يتكون علم الكلام ويقوى لانه الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية . ويذكر ابن خلدون أن هذه الطريقة كانت مهجورة لانها تقترب من الفلسفة . والفلسفة والدين لا يتفقان في قضاياهم ويبين الاستاذان الخضيري وأبو ريدة كيف اصبح يقال عن الباقلاني ما قيل عن الأشعري انه المؤسس لعلم الكلام . فقالا « هو الذي نقل الحجاج مع المخالفين إلى ميدان العقل النظري بعد ان كان من تقدمه يستند إلى النصوص بسبب نقص التكوين الفلسفي وقلة الاحتكام إلى المنطق أو الغوص على الأصول العقلية ، فلا نجد عند الباقلاني سوى مقارعة الدليل بالدليل على الصورة الجدلية الخالصة المستقلة عن النصوص، والتي لا تتقيد إلا بالمنطق وتمحيص اصول الآراء من الناحية العقلية (١) ما ذكره الاستاذان من أن الباقلاني كان أكثر ميلاً إلى استخدام العقل في أمور العقيدة صحيح . ولكنه لا يصل إلى حد اهمال النص تماماً بحيث تصبح طريقته جدالاً منطقياً وفلسفياً خالصاً لا يستند إلى النص بل يستقل عنه . وسنرى في عرض آرائه ان الباقلاني يناقش المسألة معتمداً على العقل والنقل ، وأنه لا يهمل النص كما ذكر الاستاذان. صحيح اننا نجد مؤلفات الباقلاني كشيخه الأشعري تتسم في الغالب بكونها ردوداً على المخالفين وعلى المعتزلة بصفة خاصة . ولكنه زاد عن شيخه باستخدام الناحية العقلية في البرهنة بافاضة أكثر مما هي عند الأشعري . وفي عرض آرائه الكلامية كما نجدها في كتابه « التمهيد » و « رسالة الحرة » المعروف باسم « الانصاف » نجد نفس المسائل التي يدور حولها الكلام تقريباً مع ايجاز في رسالة الحرة وتفصيل في التمهيد . والباقلاني اذا اراد البرهنة على مسألة من المسائل يعمد إلى تحديد المسميات تحديداً قاطعاً لا يدع مجالاً للخلط والالتباس . وذلك حتى يكون واضحاً في ردوده ودفاعه .ويستخدم الباقلاني عادة التقسيم الحاصر للشيء ، ثم يثبت

---

١ — الخضيري وأبو ريدة : مقدمة التمهيد للباقلاني ص ٢٠٦ .

أحد الطرفين ببطلان الآخر . أو ابطاله باثبات الآخر . ويقابل الأشكال بالاشكال ، ويعارض نظرية الخصم بنظرية أخرى غير متناقضة في ذاتها ، ويلزمه الزامات لا يستطيع التحول عنها . وقد ساهم الباقلاني بنصيب في بناء منهج البحث الاستقرائي عند علماء الاصول : فقهاء ومتكلمين . ولن نخوض كثيراً في هذه الامور المنطقية رغم انها تشرح منهجه وطريقته في البحث . الا اننا نرى أن المسائل المنطقية عند الباقلاني تحتاج وحدها إلى بحوث مستقلة لوصلها بالابحاث التي سبقت الباقلاني والتي لحقته .

كي يبرهن الباقلاني على حدوث العالم ليثبت وجود الله . وهي أولى المسائل في مباحث علم الكلام . يبدأ اولاً بتقسيم الموجودات إلى قديم لم يزل هو الله تعالى وصفاته الذاتية التي لم يزل موصوفاً بها ، ومحدث لوجوده أول ، وهو الموجود عن عدم . والمحدثات اما جواهر او اعراض او اجسام وهي المؤلفة المركبة. والجوهر عنده هو الذي له حيز ، والحيز هو المكان . والعرض هو ما يعرض في الجوهر ولا يصح بقاؤه زمانين . والدليل على ثبوت الاعراض انا نرى الجسم يتحرك تارة ويسكن تارة ، فلا بد أن يكون ذلك لنفسه أو لعلة . فلو كان متحركاً لنفسه ما جاز سكونه ، وفي صحة سكونه بعد تحركه دليل على انه متحرك لعلة هي الحركة . والحركة عرض شأنها في ذلك شأن الألوان والاكوان والطعوم والارابيح . والاعراض حادثة لما فيها من التنافي والتضاد . فلو كانت قديمة لكانت لم تزل موجودة ، ولا تزال كذلك . والاجسام حادثة لانها لا تنفك عن الالوان والاكوان والاجتماع والافتراق . وما لا ينفك عن المحدثات ولا يسبقها كان محدثاً مثلها لانه اما يوجد مع وجودها ، أو بعدها . وإذا وجد بعدها كان معدوماً قبلها ، وكلا الامرين دليل حدوثها . هذه هي المقدمة الكلامية والتي أشبه بنظرية المعرفة يبدأ بها القاضي مسائله الكلامية . الملاحظ على هذه الطريقة ان المسميات فيها محددة تحديداً قاطعاً كما كان يرمي إلى ذلك الباقلاني . وبذلك يسهل عليه عندما

يأخذ بعد ذلك في مناقشة مسألة من المسائل ان يدحض خصمه ما دام الوضوح اصبح رائد الباقلاني في بحثه وجداله .

يأخذ القاضي بعد هذه المقدمة في بيان حدوث العالم ، وأن له محدثاً احدثه . ودليله قريب من أدلة شيخه الأشعري في هذه المسألة بالذات . فيقول « الدليل على ذلك وجود الحوادث متقدمة ومتأخرة مع صحة تأخر المتقدم وتقدم المتأخر ولا يجوز ان يكون ما تقدم منها وما تأخر متقدماً ومتأخراً لنفسه . لأنه ليس التقدم بصحة تقدمه اولى من التأخر بصحة تأخره . فوجب ان يدل على فاعل فعله وصرفه في الوجود على ارادته ، وجعله مقصوراً على مشيئته يقدم منها ما شاء ويؤخر منها ما شاء (١) . ولما كان مستحيلاً وجود كتابة لا من كاتب ، وصناعة لا من صانع ، وبناء لا من بان وجب أن تكون صور العالم وحركات الافلاك متعلقة بصانع صنعها . وهذا الدليل يكاد يكون هو بنفسه دليل الأشعري في كتابه « اللمع » . وقد عرضنا لهذا الدليل عند الكلام على آراء الأشعري الكلامية . ويستدل الباقلاني كذلك بصحة قبول الجسم لغير ما حصل عليه من التركيب . كالمربع جائز ان يكون مدوراً ، ولا يكون الانتقال من شكل إلى آخر يفعله الجسم بنفسه أو لصحة قبوله له ، والا كان جائزاً ان يقبل كل شيء . فتجتمع كل الاضداد فيه وهو محال ، وانما حصل ذلك بمؤلف ألفه ، وقصد كونه . والدليل على ان المحدثات لا تفعل لنفسها ان الجمادات لا تفعل لنفسها حياة ولا موتاً . لأن من شرط الفاعل ان يكون قادراً حياً . ويذكر الباقلاني دليل الأشعري في عجز الانسان عن نقل نفسه من حال إلى حال . وكذلك دليله في عجز الانسان عن تحويل النطفة إلى علقة فإلى مضغة ثم إلى لحم وعظم ودم .

---

١ – الباقلاني : رسالة الحرة ص ١٦ – طبعة القاهرة سنة ١٣٦٩ هـ – نشرة الكوثري تحت اسم « الانصاف » فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به . – والتمهيد للباقلاني ص ٤٥ – طبعة القاهرة سنة ١٣٦٧ هـ – نشرة الأستاذين الخضيري وأبي ريدة .

هذا اصدق دليل على افتقار الانسان إلى مدبر دبره ، ومحول حوله ، ومحدث احدثه وليس مبدع ذلك كله الا الباري جل شأنه . محدث العالم لا يشبه المحدثات لانه لا يخلو أن يشبهها في الجنس أو الصورة . ولو أشبهها في الجنس لكان محدثاً مثلها . او كان العالم قديماً مثله . واذا كانت الصورة هي الجسم المؤلف ، والتأليف لا يكون الا بين شيئين . ثم إن الصورة لا تكون الا من مصور . واذا استحال ذلك ثبت أنه لا يشبه المحدثات لا من حيث الجنس او الصورة . ويجب ان يكون صانع الموجودات ومحدثها قديماً . لانه لو لم يكن قديماً لكان محدثاً . ولو كان محدثاً لاحتاج إلى محدث ولتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية له . ولما كان هذا مستحيلاً صح وثبت ان صانع العالم قديم ليس بمحدث . ويذكر القاضي دليل التمانع في اثبات وحدانية الله تعالى . الا انه يذكر احتمال اتفاق الالهين وتعاونهما بعد أن اوجب اختلافهما . وبذلك يستكمل دليل الأشعري فيقول « فإن قيل فيجوز الا يختلف في الارادة . قلنا : هذا القول يؤدي إلى احد أمرين . اما ان يكون ذلك لقول احدهما للآخر لا ترد الا ما اريد . فيصير احدهما آمراً والآخر مأموراً . والمأمور لا يكون الهاً ، او يكون كل واحد منهما لا يقدر ان يريد الا ما اراده الآخر . ولو كان ذلك كذلك لدل على عجزهما . اذ لا يتم مراد احدهما الا بارادة الآخر . واذا ثبت هذا بطل ان يكون الاله واحداً » (١) . ولم يذكر الباقلاني احتمال الاتفاق والتعاون هذا في كتابه « التمهيد » . فهو يقف في هذا الكتاب عند حد الدليل كما أخذه عن شيخه الأشعري . والقديم لا يجوز عليه العدم . لانه لو عدم صح وجوده بعد عدمه على سبيل الحدوث . وكان الوجود قد صح له من قبل ، فلو حدث لكان محدثاً لنفسه قديماً لنفسه وهذا محال . والقديم محال عدمه لانه لو عدم بعد وجوده لصح وجوده تارة وعدمه أخرى ، ولم يكن بالوجود أولى من العدم شأن المحدثات .

---

١ — الباقلاني : رسالة الحرة ص ٣٠ — ٣١ .

ولم يحدث الباري العالم لجلب نفع ، او دفع مضرة . والقديم ليس بذي حاجة ، ولا يجوز قياسه على افعالنا . فالعبد يفعل الفعل لغرض ، والباري يفعله لا لغرض . ولم يفعله لعلة لان العلة اما ان تكون قديمه او محدثة . فان كانت قديمة وجب قدم العالم لقدم علته ولا يكون بين العلة القديمة وبين وجود العالم الا مقدار زمان الايجاد . وذلك يوجب حدوث القديم . لان ما لم يكن قبل المحدث الا بزمان محدود وجب حدوثه واذا كانت العلة محدثة . فإما ان يحدثها محدثها لعلة او لا لعلة . فاذا كانت محدثة لعلة تسلسل الامر إلى ما لا نهاية . وان كانت حادثة لا لعلة جاز حدوث سائر الحوادث منه لا لعلة . وهذا هو المراد . ولا يجوز التعال بما يشاهد في الحادث من الفعل لعلة . لأن قياس الغائب على الشاهد خطأ في هذه الحالة . والباقلاني يرى ان قاعدة قياس الغائب على الشاهد ليست مطلقة في مدى انطباقها . فهي لا تصدق على مجرى الحوادث بجميع انواعها ، ولا تنطبق على بعض الامور المتعلقة بالذات الالهية . « لان حكم الذات الالهية لا يتفق مع حكم غيرها الا فيما يتعلق باحكام الماهيات . فالداعي والباعث والعلة مثلاً لا توجد بالنسبة لله ، وان كنا نشاهدها في افعال الناس . لأن الفاعل من الناس يجتلب بفعله منفعة ، او يدفع عنه مضرة ، أما الله فليس كذلك » (١) . وفي صفات الباري يثبت الباقلاني كونه حياً عالماً سميعاً بصيراً مريداً . ودليل العلم وقوع الاشياء على سبيل الاتقان والحكمة في الصنع. ولا تظهر الافعال المحكمة الا من حي ، وفي ذلك ثبوت الحياة للباري . ويلجأ الباقلاني إلى نفس دليل الأشعري « لو جاز ان تظهر الافعال المحكمات ممن ليس بحي ولا عالم ولا خالق . لم ندر لعل ما يظهر من الناس من الكتابة والصياغة وسائر التصرف يظهر منهم وهم موتى جماد عجزة (٢) ودليل الارادة عنده وجود الأفعال من

---

١ — الخضيري وأبو ريدة : مقدمة التمهيد للباقلاني ص ٢٣ .

٢ — الباقلاني : التمهيد ص ٤٧ ورسالة الحرة ص ٣٢ .

الباري وتقدم بعضها على بعض في الوجود وتأخر بعضها عن بعض في الوجود ، فلولا أنه قصد إلى ايجاد ما أوجد منها لما وجد ، ولما تقدم ما أراد تقدمه ولا تأخر ما اراد تأخره مع صحة تقدمه بدلاً من تأخره ، وتأخره بدلاً من تقدمه، ودليل السمع والبصر أن الباري لو لم يكن موصوفاً بهما لكان موصوفاً بأضدادهما من الصمم والعمى ، وهي آفات تدل على حدوث الموصوف بها ، والباري قديم ، فلا يجوز أن تلحق به النقائص والآفات وهو يجعل الغضب والرضا من الارادة لأن غضبه تعالى غضب على من سخط عليه وعاداه ، ورضاه رضا عمن أحبه ووالاه . وغضبه ورضاه ارادته لاثابة المطيع وعقاب العاصي ، وفي ذلك يقول الباقلاني « لما قام الدليل على انه ليس بذي جنس ولا نوع ولا شكل ولا ملتذ ولا متألم ولا منتفع ولا مستضر ثبت أن رضاه وغضبه وسخطه انما هي ارادته وقصده إلى نفع من في المعلوم أنه ينفعه ، وضرر من سبق علمه وخبره أنه يضره» (١) . ويرى الباقلاني أنه لا يصح استعمال لفظ الشهوة في معنى الارادة الالهية لان ذلك لم يكن من أوصافه وأسمائه ، ولا يجوز الخروج عن حدود المسميات التي أتى بها الشرع ويذكر الباقلاني قول الأشعري في ضرورة اللجوء إلى الكتاب والسنة في مثل هذه الأمور « لا مدخل للعقل والقياس ، وفي ايجاب معرفته وتسميته ، وانما يعلم ذلك بفضله من جهته (٢) . أي أن أسماء الله تعالى لا تثبت عقلاً ، ولا عن طريق القياس ، انما عن طريق النص من الكتاب والسنة ، والباري عالم بعلم قديم قادر بقدرة قديمة ، مريد بارادة قديمة ، سميع بسمع قديم ، بصير ببصر قديم وعلمه يتعاق بجميع المعلومات ، وارادته بجميع المرادات وقدرته بجميع المقدورات وسمعه بجميع المسموعات ، وبصره بجميع المبصرات والباري لم يزل موصوفاً بتلك الصفات ، والا كان موصوفاً بأضدادها في

---

١ — الباقلاني : التمهيد ص ٤٨ .

٢ — الباقلاني : رسالة الحرة ص ٣٦ .

الأزل ويستحيل خروجه عنها لاستحالة عدم القديم فلما لم يجب وصفه في الأزل بأضدادها من الآفات ثبت وجوب اتصافه به في الأزل وفي صحة صدور الأفعال منه ووجودها عنه منذ الأزل دليل على أنه لم يزل حياً عالماً قادراً سميعاً بصيراً مريداً ، وقد أخذ القاضي في كتابه التمهيد يدلل بالادلة العقلية وحدها . أما في كتابه « رسالة الحرة » فيذكر الدليل العقلي والسمعي كبرهان للمسألة . ولا نجد في كتاب التمهيد دليلاً سمعياً واحداً في مسألة الصفات . ويبدو أن ذلك راجع إلى الطابع الذي يسود الكتاب وهو الرد على مخالفين لا تقنعهم سوى الحجة العقلية لانهم لا يؤمنون بسواها طريقاً إلى الاقناع . أما النص فسبيلهم اليه هو الانكار . وقد أثبت الأب يسوعي ان النص الباريسي الذي اعتمد عليه الاستاذان أبو ريده والخضيري في نشرهما لكتاب التمهيد للباقلاني — غير كامل . ولذلك قام الأب يسوعي بنشره نشرة كاملة ذكر فيها الأبواب التي سقطت من النص الباريسي . والنص الكامل الذي نشره الأب يسوعي يعطي صورة كاملة عن مذهبه الفلسفي . ولذلك نعتمد عليه .

يفرّق الباقلاني بين صفات الذات وصفات الفعل . فالأولى أزلية قديمة لم يزل الباري موصوفاً بها ، ولا يقال انها هو ولا غيره ، وليست الصفات الذاتية متغايرة في انفسها . ويدلل الباقلاني على ذلك بقوله « والدليل على ان صفاته لا يقال لها هي هو انها لو كانت هي هو لكانت خالقة فاعلة مثله ، وليست غيره لأن حد الغيرين ما يجوز مفارقة احدهما الآخر اما بزمان ، أو بمكان . وهذا يستحيل تصوره في الله » (١) . اذن الباقلاني يرى في صفات الذات وهي التي لا يجوز ان يوصف الباري باضدادها انها ليست هي الذات ، والا كانت خالقة كالذات ، وفاعلة وليست هي كذلك . كما انها ليست

---

١ — الباقلاني : رسالة الحرة ص ٣٤ .

اغياراً للذات ، والا كانت ذواتاً مستقلة بأنفسها ، وانها في أنفسها غير متغايرة لأن الغيرين ما يجوز مفارقة احدهما للآخر بزمان أو مكان . وهو نفس قول الأشعري.جواز مفارقة أحد الشيئين للآخر على وجهمن الوجوه(١). فالعلم لا يختلف عن القدرة والارادة لا تختلف عن الحياة في كون كل منها صفة قائمة بالذات ، وقديمة بقدم الذات ، ولا تفارقها . بل هي موجودة وقائمة بالذات لا تنفك عن الذات ، وليست هي الذات ، بل هي زائدة عن الذات . وفي صفات الأفعال يرى الباقلاني كشيخه الأشعري انها حادثة كانت بعد ان لم تكن لأن أفعاله تعالى تنصب على المخلوقين وهم محدثون . فيقول الباقلاني « وصفات أفعاله هي التي سبقها وكان تعالى موجوداً في الأزل قبلها . ونعتقد أن مشيئة الله ومحبته ورضاه ورحمته وكراهيته وغضبه وسخطه وولايته وعداوته كلها راجع إلى ارادته وأن الارادة صفة لذاته غير مخلوقة » (٢) .

ويختلف الباقلاني مع الأشعري في صفة البقاء . فالأشعري اثبته صفة ازلية زائدة على ذاته . أما الباقلاني فأثبت الباقي باقياً لذاته لا لمعنى وراء الذات . فيقول البغدادي معبراً عن رأي الباقلاني « منع من كون البقاء معنى زائداً على ذات الباقي شاهداً وغائباً وزعم ان فناء الجسم ليس من أجل قطع البقاء عنه . ولكن من جهة قطع الاكوان عنه (٣) ويذكر البغدادي عن الباقلاني انه يزعم ان الله باق لنفسه وكل باق يجوز فناوه الا الله وصفاته القائمة به ولكننا نجد الباقلاني في رسالة الحرة يجعل البقاء صفة زائدة على الذات . فيقول الباقلاني « وإنه قديم باسمائه وصفات ذاته التي منها الحياة التي بان بها من الموت والأموات ، والقدرة التي ابدع بها الاجناس والذوات ،

---

١ – الأشعري : اللمع ص ٢٨ – طبعة القاهرة سنة ١٣٧٤ هـ – نشرة الدكتور غرابة .

٢ – الباقلاني : رسالة الحرة ص ٢٣ .

٣ – البغدادي : أصول الدين ص ٩٠ .

والعلم الذي احكم به جميع المصنوعات وأحاط بجميع المعلومات ، والارادة التي صرف بها أصناف المخلوقات ، والسمع والبصر اللذان أدرك بهما جميع المسموعات والمبصرات ، والكلام الذي فارق به الخرس والسكوت ، والبقاء الذي سبق به المكوّنات ، ويبقى به بعد جميع الفانيات » (١) .

وقد أثبتنا هذا النص – على طوله – لأن فيه بياناً لصفاته تعالى الذاتية ومنها البقاء . ويدلل القاضي على كون البقاء من الصفات الذاتية التي لا يوصف الباري بضدها وهو الفناء بقوله تعالى « هو الأول والآخر والظاهر والباطن . وهو بكل شيء عليم » (٢) . فهو الأول قبل الخلق، والآخر بعد فنائهم . أي هو الباقي بعد فناء جميع الموجودات . والقول الحق في ذلك ان الباقلاني لا يخالف الأشعري في كون البقاء صفة ذاتية . وأنه تعالى باق ببقاء ، وبقاؤه لذاته وعلى ذلك يكون البغدادي قد أخطأ في النقل عن الباقلاني أو اطلع على مؤلف له لم نطلع نحن عليه . على ان ما ذكره البغدادي قولاً للباقلاني لا يصمد أمام النقد ، فهو يقول بفناء الجسم لا من أجل قطع البقاء عنه . ولكن من أجل قطع الاكوان عنه وان الجسم الباقي هو الجسم الموجود . وهذا كلام متناقض لا يستساغ ، وفي نسبته إلى الباقلاني خطأ . فليس البقاء هو الوجود ، وليس الكون ضداً للبقاء . بل الفناء هو ضد البقاء . والبغدادي يذكر ان ابن كلاب والقلانسي وسائر أصحاب الأشعري وأتباعه اثبتوا البقاء صفة ازلية قائمة بذاته . ونحن نرجح ان الباقلاني لم يخالفهم في هذه المسألة . ودليل آخر للقاضي في كون البقاء عنده صفة ذاتية قوله « ويجب ان يعلم ان الله سبحانه باق . ومعنى ذلك أنه دائم الوجود . »(٣).

وقد ذكر الباقلاني صفة البقاء بعد الحياة والعلم والقدرة والارادة والكلام

---

١ – الباقلاني : رسالة الحرة ص ٢١ .

٢ – سورة الحديد : آية ٣ .

٣ – الباقلاني : رسالة الحرة ص ٢٣ .

والسمع والبصر ، وقبل ان ينتقل إلى الكلام عن صفات الافعـال . وهذا وحده يكفي دليلاً على صحة ما ذهبنا اليه . ويمضي الباقلاني في تنزيه الله وتقديسه عن كل ما يدل على الحدوث أو سمة النقص . فينفي عنه الجهة وما يتبعها من الانتقال والتحول والقيام والقعود . ويثبت الباقلاني استواءه على العرش بلا كيف . أي استواء لا يشبه استواء المخلوقين والا كان محتاجاً إلى الجلوس والقعود على العرش . وهذا يستلزم التحول والانتقال وهي امارات الحدوث . فهو لا ينكر الاستواء كما فعل المعتزلة ، ولا يجعله استواء مادياً كما فعل المشبهة . لأن الله كان ولا مكان . فلما خلق المكان لم يتغير عما كان . فالعرش محدث ، والعرش بالرحمن استوى . بدليل قول الباقلاني « ولا يجوز ان يكون معنى استوائه على العرش هو استيلاؤه عليه . لأن الاستيلاء هو القدرة والقهر . والله تعالى لم يزل قادراً قاهراً عزيزاً مقتدراً . وقوله تعالى « ثم استوى على العرش » يقتضي استفتاح هذا الوصف بعد ان يكن (١) . وينفي الباقلاني ان يكون الاستواء على العرش معناه الحلول فيه . لان الحلول يقتضي المماسة . والمماسة من خواص الاجسام . فيقول الباقلاني « الباري سبحانه ليس في السماء ، ولا هو مستو على عرشه بمعنى حلوله على العرش . لأنه لو كان حالاً في احدهما ومستوياً على الآخر بمعنى الحلول لوجب ان يكون مماسا لهما لا محالة (٢) » . ولذلك ينفي الباقلاني كون الله تعالى في كل مكان . لانه لو كان كذلك لكان في جوف الانسان وفمه ، وفي الحشوش والمواضع التي يرغب عن ذكرها — تعالى عن ذلك — ولو كان في كل مكان لوجب ان يزيد بزيادة الامكنة اذا خلق منها ما لم يكن خلقها ، وينقص بنقصانها اذا بطل منها ما كان . واذا فحصنا ادلة الباقلاني هذه في نفي كونه تعالى في كل مكان لوجدناها نفس ادلة الأشعري

---

١ — الباقلاني : التمهيد ص ٢٦٢ — طبعة بيروت سنة ١٣٧٧ هـ .

٢ — الباقلاني : التمهيد ص ٨٨ — طبعة القاهرة سنة ١٣٦٦ هـ .

في مسألة الاستواء . فالأشعري ينفي أن يكون الاستواء هو الاستيلاء . وينسب القول بذلك إلى الجهمية ، ويرى ان الاستيلاء عام في كل الأشياء . أما الاستواء فيخص العرش وحده . وأخذ الباقلاني متابعاً شيخه الأشعري في اثبات الاستواء يحتج بأدلة سمعية من الكتاب والسنة كحديث النزول المشهور ، ويرد على المعتزلة في حججهم التي تثبت كونه تعالى في كل مكان ، ويتأول النصوص بما يتفق ودواعي مذهبه . هذا ولم يتنبه الاستاذان الخضيري وأبو ريدة إلى حقيقة الاستواء عند الباقلاني . فاعتبرا أن القول به نوع من التجسيم يتنافى مع التوحيد والتنزيه الذي يذهب اليه الباقلاني . واعتبرا قول الباقلاني في التمهيد« الباري سبحانه ليس في السماء ولا هو مستو على عرشه » (١) اعتبراه صريحاً في نفي التجسيم . وقد أخذا يتهمان ابن تيمية وتلميذه ابن القيم بالتحيز فيما نقلاه من نصوص عن الباقلاني في مسألة الاستواء ، ومدحهما اياه رغم كراهيتهما للأشعري والاشاعرة . بل وذمهما للباقلاني في مواضع كثيرة . وقد تعجب الاستاذان الفاضلان من مدح ابن تيمية وابن القيم للباقلاني في هذه المسألة ، واعتبرا ذلك لرغبة في نفسيهما . هذه الرغبة هي التصريح بالتجسيم والتشبيه . ولكن المقارنة بين نص الباقلاني ، وبين ما نقله ابن تيمية وابن القيم عنه يؤكد لنا صحة النقل حرفياً ، ودون أي تحيز ، أو ترتيب ما رتبه الاستاذان من نتائج . ونص الباقلاني نقله الينا الأب يسوعي كاملاً . وقد أيد الاستاذان ما ذهبا اليه بشهادة من الشيخ محمد بن زاهد الكوثري تقول « لا وجود لشيء مما عزاه ابن القيم إلى كتاب التمهيد في كتاب التمهيد هذا » . ولا أدري ما اذا كان ابن القيم عزا اليه ما ليس فيه زوراً ليخادع المسلمين في نحلته ، أم ظن بكتاب آخر أنه كتاب التمهيد للباقلاني (٢) وقد نشر الكوثري كتاب الباقلاني « رسالة الحرة »

---

١ – أبو ريدة والخضيري : ذيل التمهيد للباقلاني ص ٢٦٥ .

٢ – أبوريدة والخضيري : ذيل التمهيد للباقلاني ص ٢٦٥ .

وفي هذا الكتاب قول الباقلاني صراحة باثبات الاستواء على العرش بلا كيف. فاذا كانت الشهادة التي استند اليها الاستاذان صحيحة لكان معنى ذلك أن الكوثري لم يطلع على المخطوطين المحفوظين باسطنبول ، وأنه رجع هو الآخر إلى النص الباريسي وحده وبنى عليه حكمه . وعلى كل لو جوزنا صحة نسبة ما قاله الاستاذان عن الكوثري لكان العذر في ذلك أن هذا القول من الكوثري سبق نشره لكتاب «رسالة الحرة» . ونأخذ على الكوثري كذلك تقيده بعنوان النسخة التي رجع اليها في حين ان مقدمة الكتاب صريحة في القطع بكون الكتاب «رسالة الحرة» . فهذا العنوان هو الوارد في فهرس القاضي عياض . والكوثري يناقض نفسه بقوله في مقدمة هذا الكتاب «ولم يذكره القاضي عياض في ترتيب المدارك وتقريب المسالك في فقهاء مذهب الامام مالك . وقد ألفه مؤلفه اجابة لالتماس فاضلة حرة خيرّة»(١) . وقد ذكر هذا الكتاب ابن حزم الاندلسي وابن القيم ذكراه باسم رسالة الحرة . وقد ذكر السيد صقر ناشر كتاب «اعجاز القرآن» للباقلاني ان هناك نصوصاً دخيلة في كتاب «رسالة الحرة» لم يتنبه اليها الكوثري . وهي واضحة يسهل الاستدلال عليها . وسنشير اليها عند عرضنا للمسائل التي يدور حولها الكلام ، وقد انتهى السيد صقر إلى نفس الرأي الذي انتهى اليه بعده الاب مكارثي من أن ما نقله ابن تيمية وتلميذه ابن القيم عن القاضي الباقلاني صحيح لا شائبة فيه بل ويثبت الأب يسوعي صحة ما ذهبنا اليه من أن البقاء عند الباقلاني صفة لذاته ، وليس هو الوجود المستمر ، وليس صفة زائدة كما ذهب اليه البياضي (٢) الذي حاول ان يصل بين الباقلاني وأبي حنيفة ليجعل منه مخالفاً للأشعري . والباقلاني يقول «الدليل على أن البقاء من صفاته الذاتية أنه لم يزل باقياً ، اذ كان كائناً من غير حدوث .

---

١ — الكوثري : مقدمة رسالة الحرة للباقلاني ص ٦ .
٢ — البياضي : إشارات المرام من عبارات الإمام ص ٥٣ .

والباقي منا لا يكون باقياً الا ببقاء . ودليل ذلك استحالة بقاء الشيء في حال حدوثه . فلو بقي لنفسه كان باقياً في حال حدوثه . وذلك محال باتفاق . فصح أنه باق ببقاء ، اذ كان قديماً يستحيل أن تكون ذاته بقاء أو في معنى الصفات » (١). فالباقلاني ينفي أن تكون الصفة هي الذات أو تكون الذات هي الصفات انما الصفة عنده زائدة على الذات . والبقاء صفة لذاته . فهو باق ببقاء وبقاؤه قديم مخالف لبقاء المحدثين . وكونه لم يزل باقياً دليل على قدم البقاء ، وأنه من صفات الذات والباري لا أول لوجوده . فهو كائن من غير حدوث ، لا آخر له . فهو الباقي بعد فناء الفانيات . وفي التمهيد للباقلاني نص صريح يثبت كونه — سبحانه وتعالى — مستوياً على عرشه استواء مخالفاً لما نتصوره في الاجسام من الاستواءات العادية . فيقول « وليس هو ممن يجوز أن يحويه مكان ، ولا تحيط به اقطار . غير انّا نقول : انه على عرشه لا على معنى كون الجسم بالملاصقة والمجاورة — تعالى عن ذلك علواً كبيراً » (٢) . والعجيب في الأمر أن الاستاذين الخضيري وأبا ريدة يعترفان بالقصور عن الحصول على المخطوطين التركيين ، وأن الاعتماد على النسخة الباريسية وحدها انما هو أمر موقت فحسب . الا انهما يثقان في كمال النص بين ايديهما ، ويرتبان على ذلك نتائج خطيرة ، في حين أن الواجب العلمي يقضي بمراجعة النص ومقابلته على اكثر من نسخة خطية الا اذا كان النص فريداً ولا يوجد في المكتبات سواه . ومن هذه النتائج قولهما « ونحن نثق على كل حال بنسخة التمهيد التي بين ايدينا ثقة اقوى من ثقتنا بنقل ابن تيمية وابن القيم (٣) . أليس هذا نوعاً من التعصب يتنافى والبحث العلمي الصحيح . وليس في مقدورهما القول الذي ذكراه الا

---

١ — الباقلاني : التمهيد ص ٢٦٣ — طبعة بيروت .

٢ — نفس المصدر ص ٢٦٤ .

٣ — الخضيري وأبو ريدة : ذيل التمهيد للباقلاني ص ٢٦٥ .

اذا كان في وسعهما الاطلاع على النسختين الخطيتين التركيتين . ولم يكن الاعتراف بنقص النص الباريسي يحتاج إلى جهد . فالأمر واضح . وقد أشار إلى ذلك الأب يسوعي في قوله « وانه قد سقط منه جزء كبير من النص بين ظهر الورقة الستين ووجه الورقة الحادية والستين »(١). ولكن الاستاذين نشرا الكتاب بدون تمكنهما من الحصول على النسختين التركيتين ، واعتمدا على ما أثير من شكوك حول ابن تيمية وتلميذه ابن القيم . ولكن الثابت ان ابن تيمية ينقل آراء الخصوم نقلاً أميناً ، ويشرع في مناقشتها بعد ذلك . ولا يقدح في ذلك ما نأخذه على ابن تيمية من متابعة لابن كرام واتجاه نحو التجسيم ، وأن له بعض الخلط والتدليس . ويثبت الباقلاني الوجه واليدين لقوله تعالى « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام »(٢) وقوله تعالى «وما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي»(٣). والقاضي لا يتأول اليد بالنعمة أو القدرة . بل يثبت النص على ظاهره ، وأن المراد باليد يدين ليستا بجارحتين ، ولا ذواتي صورة وهيئة ، وأنه ذو الوجه الباقي بعد فناء الفانيات ، وقضاء الماضيات . ولو كان معنى اليد هو القدرة لكانت له تعالى قدرتان . ولو كان المعنى نعمة لكانت له نعمتان ولكن الاجماع بخلاف ذلك عند المثبتين والنافين . وقد كان ذلك القول رداً من الباقلاني على المعتزلة في زعمهم أن لا وجه لله ولا يدين . فيقول الباقلاني « وزعموا جميعاً انه لا وجه لله تعالى مع قوله عز وجل ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ، وأنه لا يدله مع قوله تعالى بل يداه مبسوطتان »(٤). فالباقلاني إذن يثبت ما اثبته الشرع ويقرر ما قرره . وما مجاله السمع يدلل على صحته بالسمع . وما مجاله العقل يدلل عليه بالعقل . وهناك أمور تحتاج في التدليل عليها إلى العقل والنقل

---

١ — الأب يسوعي : مقدمة التمهيد للباقلاني ص ٢٠ .

٢ — سورة الرحمن : آية ٢٧ .

٣ — سورة ص : آية ٧٥ .

٤ — الباقلاني : التمهيد ص ٢٥٢ — طبعة بيروت .

فيجمع بينهما ويخص الباقلاني صفات الارادة والقدرة والاستطاعة والعلم والكلام بمزيد من التفصيل في كتابه التمهيد . أما في كتابه « رسالة الحرة » فيختص مسألتي خلق القرآن والرؤية في الآخرة بالتفصيل دون سائر المسائل . ففي مسألة الارادة يرى أن الله مريد لسائر الحوادث ، ولكل ما في العالم من خير وشر . وهو مريد كذلك لسائر الطاعات والمعاصي لأنه تعالى فعال لما يريد . والدليل على كونه تعالى مريداً لجميع افعال العباد أنه « لو كان في سلطانه منها ما ليس بمريد لكونه للحقه العجز والتقصير عن بلوغ المراد ؛ وكذلك لو أراد منها ما لم يكن ، لدل ذلك على عجزه وتقصيره وتعذر الأشياء عليه » (١) . ويرى الباقلاني أن أمره تعالى بما لا يريده لا ينفي كونه حكيماً . لأنه تعالى أمر ابراهيم الخليل بذبح ابنه اسماعيل ، ولم يرد ذلك منه . بل نهاه عنه بعد أمره به ، وفداه مما أمره بفعله من ذبحه . ولو كان فعل الذبح لم يكن لافتدائه معنى . ولا يلزم من ذلك كونه تعالى سفيهاً عابثاً بارادته السفه . لأن مريد السفه منا سفيه ، لأنه منهي عن فعل ارادة السفه ، والا لزم أن يكون مريد الطاعة مطيعاً ، ومريد الصلاح والتقى صالحاً تقياً ولكننا وجدنا مريد الطاعة منا مطيعاً لأنه مأمور بفعل ارادة الطاعة . فكذلك السفيه منا سفيه لأنه منهي عن فعل ارادة السفه . والباري تعالى عن كونه مأموراً بفعل الطاعة ، وكذلك عن كونه منهياً عن ارادة فعل السفه . ولذلك لا يجوز اطلاق لفظ السفيه أو المطيع عليه تعالى لأنه لا يجوز عليه ما يجوز على سائر المخلوقين . وأخذ القاضي يتأول الآية « والله لا يحب الفساد » (٢) . على انه لا يحبه من أهل الصلاح ، وان أحبه من أهل الفساد . وكذلك الآية « ولا يرضى لعباده الكفر » (٣) لأنه لا يرضى كونه ديناً وشريعة ، ولا

---

١ — الباقلاني ، التمهيد ص ٢٨١ — نشرة الاب يوسف مكارثي .

٢ — سورة البقرة آية ٢٠ .

٣ — سورة الزمر آية ٧ .

يرضاه للمؤمنين من عباده دون الكافرين . وقد ذكر القاضي أن المعتزلة البغداديين يزعمون أنه لا ارادة لله تعالى . ويذكر الشهرستاني عن النظام والجاحظ أنهما ينكران الارادة اطلاقاً . وقدرته عامة شاملة لجميع المقدورات بما فيها اكساب العباد . ودليله على كون الباري خالقاً أفعال العباد « علمنا بوقوعها على أحكام وأوصاف وحقائق لا يعلمها العباد من نحو كونها أعراضاً وأجناساً مختلفة وأدلة على ما هي عليه أدلة وموجودة على صفة دون صفة » (١). الباقلاني يقصد بذلك أن الباري وحده هو العالم بحقائق الأشياء والقاصد إلى ايجادها ، ووقوعها على صفات معينة لا يعلم الخالق حقائقها . وينفي قدرة العباد على الخلق الذي اختص به الباري وحده لأنه لو كان العباد يخلقون حركاتهم وسكناتهم وارادتهم وعلومهم لكانوا قد خلقوا كخلقه وصنعوا كصنعه وتشابه الخلق تعالى الله عن ذلك . ولما كان العبد عاجزاً عن خلق حركته وارادته كان ذلك دليلاً على تفرد الباري بالخلق دون سائر العباد . والباقلاني يتفق مع شيخه الأشعري على القول ببقاء القدرة على الفعل حال ايجاده ، ولا تبقى القدرة بعد وجود الفعل بل تفنى . فقدرة الله تخلق الفعل ، وقدرة العبد تكسبه . والقدرة تقارن الفعل ولا تسبقه . ويفسر الباقلاني معنى الكسب بأنه « تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله ، فتجعله بخلاف صفة الضرورة من حركة الفالج وغيرها . وكل ذي حس سليم يفرق بين حركة يده على طريق الاختيار وبين حركة الارتعاش من الفالج . وهذه الصفة المعقولة للفعل حساً هي معنى كونه كسباً » (١) . فهو يفسر الكسب بأنه الاقتران الضروري الحادث بين قدرة العبد والفعل الاختياري . فكما أن الأفعال الاضطرارية كالارتعاش من الحمى تقع معجوزاً عنها ، والأفعال الاختيارية تقع مقدوراً عليها ، ويجد العبد من نفسه تفرقة ضرورية بين نوعي الحركتين وكان الله قادراً على خلق النوعين . كان مختصاً وحده بالخلق . ولذلك تنتفي

---

١ — الباقلاني : التمهيد ص ٣٠٣ . ٢ — الباقلاني ، التمهيد ص ٣٠٨ .

صفة الخالق عن العبد ، وتلحق به صفة الكسب . فهو يكسب ما يخلقه الله سواء كان أمراً فيأتمر به ، أو نهياً فينتهي عنه . وتقع مسؤلية الثواب والعقاب على مقدار هذا الكسب سواء كان طاعة أم عصياناً . ويأخذ القاضي في ابطال احتجاجات المعتزلة في كون العبد خالقاً لأفعاله . ويحتج عليهم بأدلة عقلية وسمعية ، ويبني القاضي أقواله على بطلان قياس الغائب على الشاهد وهو القياس الذي اعتمد عليه المعتزلة . فهم يرون أن الله لا يخلق أفعال العباد لأن منها الظلم والجور والفساد . وفي الشاهد أن من فعل الظلم كان ظالماً ، ومن فعل الجور كان جائراً . فلو كان الباري خالقاً لها لكان ظالماً جائراً . وقد رد عليهم القاضي رداً أضعف من ردود الأشعري في هذه المسألة بقوله ان الظالم والجائر مأخوذ في اللغة من الفعل « جار » و « ظلم » ، ولم يؤخذ من فعل الجور والظلم ، كما أن قولنا « متحرك » مأخوذ من الفعل تحرك ، وكما جاز أن يخلق الحركة من ليس بمتحرك ، جاز أن يخلق الظلم والجور من ليس بظالم أو جائر . يكاد يكون هذا الدليل أضعف أدلة الباقلاني التي ساقها رداً على المعتزلة بخلاف أدلته الأخرى التي اعتمد فيها على شيخه الأشعري . ويتناسى القاضي أن « جار » و « ظلم » انما هي أفعال ، وأن الجائر والظالم من فعل بغيره جوراً أو ظلماً . وبذلك لا يستقيم دليله ، ولا يصل به إلى النتيجة التي يريدها وهي أن الله يخلق الظلم والجور لغيره لا له . وعلى ذلك لا يكون الباري جائراً ظالماً بخلقه الجور والظلم لغيره . وينقل الينا الكوثري رأي الباقلاني في الارادة والقدرة بقوله « الحوادث كلها مخلوقة لله تعالى ، نفعها وضرها ، ايمانها وكفرها ، طاعتها ومعصيتها . وتقع كلها مرادة لله تعالى ، وأنه لا يتصور أن يوجد في الدنيا والآخرة شيء لم يرده الله تعالى من نفع أو ضر ، ورزق وأجل وطاعة ومعصية إلى غير ذلك من سائر الموجودات » (١) . ويلزم الباقلاني (٢) المعتزلة في

---

١ – الباقلاني : رسالة الحرة ص ٣٨ .

٢ – الباقلاني : التمهيد ص ٢٥٥ – نشرة يسوعي .

قولهم بأن العباد يخلقون أفعالهم – ان هذا القول يجعل منهم خالقين كخلق الله ، وصانعين يصنعون كصنعه من الحركات والسكون . وبذلك يجعلون مع الله شريكاً ، وقد تفرد سبحانه بالخلق فلا يشاركه فيه غيره . بل ويرى الباقلاني ان الله – على قولهم – لا يقدر على قليل من أفعال العباد ولا كثير مما يفعلونه ويقدرون عليه وهو الخالق لقدرتهم . فهم بذلك يكونون أقدر من ربهم . الباقلاني يرى في مقالة المعتزلة غلوا يؤدي إلى الشرك بالله ، وغرور العبد لكونه صانعاً خالقاً كالباري جل شأنه . وخالف الباقلاني شيخه الأشعري بأن أثبت لقدرة العبد تأثيراً في الفعل . فيقول الاستاذان الخضيري وأبو ريدة قولاً أخذاه عن الشهرستاني « وخالف الباقلاني الأشعري في أمر القدرة الحادثة بأن جعل لها تأثيراً في وجوه الفعل ، وكونه على هيئة مخصوصة » (١) . ومعنى ذلك أنه اذا كانت الحركة مثلاً مخلوقة بالقدرة الالهية ، فكون الحركة على هيئة مخصوصة كالمشي والقيام والقعود هو من فعل قدرة العبد الحادثة . تعلق القدرة الحادثة بالفعل يجعل للفعل صفة خاصة تميزه عن غيره من الأفعال . فالمفهوم من الحركة مطلقاً غير المفهوم من القيام والقعود . فكل قيام حركة ، وليست كل حركة قياماً . فالقاضي اذن يجعل لقدرة العبد تأثيراً في الفعل بأن تجعله على صفة معينة وحال يختص دون غيره من الأفعال مع تأكيد أن القدرة الحادثة لا تخلق ولا تبدع . لأن الخلق والابداع من فعل الباري . فاذا أحدث الباري الفعل تعلقت به قدرة العبد فجعلته على نحو خاص يتميز به عن غيره . والقاضي الباقلاني من مثبتي الأحوال التي قال بها أبو هاشم الجبائي ، ولكن على نحو مخالف له . وسنعرض فيما بعد لمسألة الأحوال هذه . ويرى الباقلاني أن القدرة الحادثة اذا كانت لا تصلح للإحداث والايجاد فهي تجعل الفعل على حالة خاصة وجهة معينة هي التي يقع عليها الثواب والعقاب . وليست هذه الحالة عنده مجهولة ولا

---

١ – الخضيري وأبو ريدة : مقدمة التمهيد للباقلاني ص ١٤ – ١٥ .

معلومة كما هو شأن الحال عند أبي هاشم . بل الحال عنده مثبتة موجودة ومعلومة . ويرى الباقلاني أن التفرقة التي يجدها الانسان في نفسه بين الحركة الضرورية والاختيارية لا ترجع إلى نفس الحركتين. بل إلى أمر زائد عليهما ، وهو كون أحداهما مقدورة مرادة ، وكون الثانية غير مقدورة ولا مرادة . فاذا جعلنا الحركة مثلاً جنساً يشمل أنواعاً وأصنافاً ، أو اسم نوع يتمايز بالعوارض واللوازم وجدنا الحركات تنقسم إلى ما هو كتابة ، وما هو قول ، وما هو صناعة باليد . وكون الحركة كتابة ، وكونها صناعة يتمايزان تمايزاً يرجع إلى حال في احدى الحركتين لا يوجد في الثانية . وفي ذلك يقول الشهرستاني « ان الفعل ذو جهات عقلية واعتبارات ذهنية عامة وخاصة كالوجود والحدوث والعرضية واللونية ، وكونه حركة أو سكوناً ، أو كون الحركة كتابة أو قولاً ، وليس الفعل بذاته شيئاً من هذه الوجوه . بل كلها مستفادة له من الفاعل ، والذي له بذاته الامكان فقط . أما وجوده فمستفاد من موجده فتميز الوجهان تميزاً عقلياً لا حسياً ، وتغاير المتعلقان تغايراً سمي أحدهما ايجاداً وابداعاً ، وسمي الثاني كسباً وفعلاً » (١) . ولا يتضح رأي الباقلاني في هذه المسألة إلا اذا فسرنا رأيه في الأحوال . فالحال عند الباقلاني هي كما يقول الشهرستاني (٢) كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود سواء كان المعنى الموجب مما يشترط في ثبوته الحياة ، أو لم يشترط ، ككون الحي حياً وعالماً وقادراً ، وكون المتحرك متحركاً ، والساكن ساكناً . فالباقلاني مال إلى اعتبار الصفة حالاً ، ولم يختلف مع ابن الجبائي في هذه المسألة الا في العبارة . فكون الحي حياً عنده ، وكون العالم عالماً ، وكون القادر قادراً . راجع إلى حال وراء الحياة والعلم والقدرة هي العالمية والقادرية والحياة . فهي أحكام لمعان قائمة بالذات . فالحركة

---

١ – الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٧٦ .

٢ – نفس المصدر ص ١٣١

للمتحرك ، والسكون للساكن ، والسواد للأسود ، والبياض للأبيض . علل زائدة على الذات . ويرد الباقلاني على أحوال أبي هاشم بقوله « الحال لا تخلو أن تكون معلومة أو غير معلومة . فان كانت غير معروفة ولا معلومة فلا سبيل إلى معرفتها والدلالة عليها . لأن ما ليس بمعلوم لا يصح قيام الدليل عليه » (١) . فالباقلاني يرى ضرورة أن تكون الذات معلومة وموجودة . بل يعتبرها صفة . ويؤكد أن الخلاف بينه وبين أبي هاشم ليس سوى خلاف في العبارة ، وفي تسمية هذا الشيء علماً أو حالاً . وليس هذا خلافاً في المعنى . انما هو خلاف لفظي فحسب . واذا كان الباقلاني يعتبر الحال صفة من الصفات فذلك لا يقدح في اثباته للصفات . الباقلاني يثبت الصفات زائدة على الذات ، وأن الفعل يتعلق بمدلول لا يجوز أن يكون نفس الفاعل ولا وجوده ، ولا صفة من صفاته . لأنها زائدة على الذات . ومن ثم يرجع إلى حال وراء الذات ، وان كان الحال هو الآخر زائداً على الذات ، ولا يختلف كثيراً عن الصفة لأنهما ليسا عين الذات . الا أن الحال يفسر ويجمع أموراً لا تجمعها الذات . وهي التي تتصف بالوجود كالعرضية واللونية والاجتماع والافتراق والقادرية والعالمية وغيرها مما به تتفق المتماثلات وتختلف المختلفات . ولذلك يقول الباقلاني مؤكداً هذا المعنى « قد ثبت أن الفعل الدال على كون الفاعل عالماً قادراً لا بد له من تعلق بمدلول ، وأن مدلوله لا يجوز أن يكون نفس الفعل ووجوده ولا صفة ترجع إلى نفسه من حيث ثبت أن معنى وصفه بأنه عالم قادر زائد على وصفه بأنه شيء موجود » (٢)

ولما كانت القدرة الحادثة فرعاً من الاستطاعة بصفة عامة رأينا النظر في أقوال الباقلاني في الاستطاعة عامة والكسب خاصة حتى يتضح ما يراه من تأثير للقدرة الحادثة . ففي رسالة الحرة يرى الباقلاني « أن العبد مكتسب

١ – الباقلاني : التمهيد ص ٢٠٠ .
٢ – الباقلاني : التمهيد ص ٢٠١ .

لأفعاله من طاعة ومعصية . ويدل على صحة ذلك أن العاقل منا يفرق بين تحرك يده جبراً وسائر بدنه عند وقوع الحمى به أو الارتعاش ، وبين أن يحرك هو عضو من أعضائه قاصداً إلى ذلك باختياره . فأفعال العباد هي كسب لهم وخلق لله تعالى » (١) . فالباقلاني يفرق بين الخلق والكسب . فالخلق ايجاد من عدم ، والكسب فعل العبد المخلوق بارادة الله . والحركات الاضطرارية والاختيارية مخلوقة لله تعالى . وكما لا يقال لله انه مكتسب لا يقال للعبد انه خالق . فكما يلمس العبد بنفسه الفرق بين الاضطرار والاختيار يلمس الفرق بين الخلق والاكتساب ويرى الباقلاني أنه كما لا يجوز تقديم العلم على المعلوم ، ولا الادراك على المدرك كان لا يجوز تقديم الاستطاعة على الفعل . لأن القدرة الحادثة لو تقدمت الفعل لوجد الفعل بغير قدرة . لأن القدرة عرض والعرض لا يبقى . ولا يصح أن توجد القدرة بعد الفعل لأنه في هذه الحالة يكون العبد فاعلاً من غير قدرة . فلم يبق الا أن القدرة مع الفعل تقارنه . ولا يعني وجود الفعل خلقاً من الله وكسباً من العبد ان هناك تناقضاً في القول . لأن جهة التعلق تختلف ولذا جاز وجود مقدور بين قادرين . لأن قدرة الله تتعلق بالفعل خلقاً وقدرة العبد تتعلق به كسباً . ولأن الفعل ذو اعتبارات وأحوال مختلفة مستفادة له من الباري وهو خالق الفعل والذي أوجده من العدم ، كان وجوده مستفاداً من موجده . أما هذه الصفات والاعتبارات الذهنية والأحوال الخاصة التي يكون عليها الفعل فهي مستفادة من قدرة العبد الحادثة . وأخذ القاضي يسوق أدلة نقلية من الكتاب تؤيد صحة ما ذهب اليه في مسألة كسب العبد . وينفي الباقلاني بقاء القدرة بنفس الدليل الذي وجدناه عند الأشعري . فيقول الباقلاني « لو جاز بقاؤها لكانت انما تبقى لنفسها أو لعلة . ولو بقيت لنفسها لبقيت في حال حدوثها وذلك محال ولو بقيت لعلة لوجب أن تقوم بها العلل .

---

١ — الباقلاني : رسالة الحرة ص ٤١ .

وذلك يوجب أن تكون جسماً أو جوهراً ليس بعرض . وذلك فاسد » (١) .
والقدرة عند الباقلاني قدرة على الشيء وحده وليست قدرة على الشيء وضده . فالباقلاني يرى أنه كما أن القدرة لو كانت تسبق الفعل لكانت قدرة عليه وحده ، كان لا يلزم اذا قارنت الفعل أن تكون قدرة عليه وعلى ضده وينبني هذا الرأي على أن القدرة لو كانت تسبق الفعل كما هي عند المعتزلة لم يجب أن تكون قدرة على الفعل وتركه . لأن العبد عند المعتزلة خالق لأفعاله وقادر عليها ومتوجه اليها بارادته واختياره . فاذا اختار فعلاً وقصد اليه وفعله لم يكن قادراً على تركه أو فعل ضده . لأنه توفرت لديه الدواعي والقصود إلى فعله باختياره وارادته ، ومن ثم أصبح لا يقدر على الانفكاك عنه أيضاً باختياره . لأن الاختيار عند المعتزلة لا إلى غاية ، وعند الباقلاني له غاية وأسباب أدت اليه ، وحملت العبد على فعله . فليس تركه في هذه الحالة أولى من اختياره . الباقلاني في هذا الرأي يلزم المعتزلة بأن الاختيار الذي يتشدقون به انما هو اختيار جبري يجعل العبد مقيداً في دائرة من الاسباب. وليس اختياركم أولى من جبرنا الذي تتهموننا به . فالجبر عندنا — على فرض صحته — مبني على الاختيار ، ولقدرة العبد تأثير في الفعل يجعله على حالة مخصوصة . واختياركم هو الآخر مبني على الجبر ولا حرية للعبد فيه كما تدعون . فلا معنى لاتهامكم ايانا وأنتم الاولى بالاتهام . ويعترض المعتزلة على الباقلاني بأن القدرة اذا كانت تقارن الفعل وكان العبد قادراً على الفعل في حال حدوثه ، لكان قادراً عليه في الحال الثاني والثالث . ولكن الباقلاني يجيب عليهم بقوله«لو وجب ما قلتم لوجب اذا جاز أن يقدر القادر على الشيء قبل حال حدوثه بوقت ووقتين أن يقدر عليه قبل حال حدوثه بسنة وسنتين . لأنه معدوم في سائر هذه الأزمان ، وانجاز أن يقدر على الشيء بعد عدمه وتقضيه . لأنه معدوم في تلك الحال ، كما جاز ان يقدر عليه قبل حال حدوثه

---

١ — الباقلاني : التمهيد ص ٢٨٧ .

لأنه معدوم في تلك الحال . ولما لم يجب هذا لم يجب ما قلتم »(١) . ولا يلزم من اقتران القدرة بالفعل في حالة واحدة اختلاط الأمر . فلا يكون أحدهما أولى بالقدرة من الآخر فاذا كانت الارادة تقترن بالمراد ، والعلم بالمعلوم . لم يلزم من ذلك الاختلاط . فلا ندري أيهما العلم ، وأيهما المعلوم . وكذلك في الارادة والمراد . ويرد القاضي على كل الاعتراضات التي أوردها المعتزلة على فكرة مقارنة القدرة للفعل ، ويقرع الحجة بالحجة ويقلب السؤال عليهم فيصير جواباً له عما سألوه، ويتأول الآيات التي استند اليها المعتزلة في حجاجهم . وقد حاول المعتزلة الزامه أن يكون العبد في حكم المطبوع المضطر إلى الفعل اذا لم يكن في مقدوره تركه أو فعل ضده . فيرد عليهم الباقلاني بأن « المضطر هو المكره المحمول على الشيء الذي يوجد به شاء أم أبى ،والقادر على الفعل يؤثره ويهواه،ولا يستنزل عنه برغبة ولا رهبة »(٢) فالباقلاني يثبت للعبد اختياراً ، وينفي كونه مجبوراً على الفعل مضطراً اليه . واذا لم يكن في مقدور العبد فعل الضد أو ترك الفعل فذلك لأنه هو الذي اختار الفعل وآثره واشتغل به وانصرف عن ضده مختاراً حراً لا كارهاً ولا مضطراً .

وفي التكليف بما لا يطاق يرى القاضي أنه جائز التكليف بما لا يطاق . الا أن التكليف بما لا يطاق على نوعين : أحدهما العجز أصلاً عن الفعل وذلك ينتفي التكليف به لوجود مانع وهو العجز . أما اذا كان المراد عدم القدرة على الفعل لتركه والاشتغال بضده ، فذلك جائز التكليف به لارتفاع العجز المانع أصلاً . وهو النوع الثاني . فالباقلاني أجاز النوع الثاني ومنع من النوع الأول . ويستدل القاضي على صحة التكليف بما لا يطاق وعلى جوازه بأدلة سمعية هي نفس الأدلة التي لجأ اليها الأشعري كقوله تعالى « ربنا

---

١ – الباقلاني : التمهيد ص ٢٨٨ .

٢ – نفس المصدر ص ٢٩٣ .

ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به » . ويقول القاضي « لو كان تكليف ما لا يطاق ظلماً وعبثاً وقبيحاً من الله تعالى ، لكانوا قد رغبوا اليه في ألا يظلمهم ولا يسفه عليهم ولا يوجب من الأوامر ما يخرج به عن حد الحكمة . والله أجل من أن يثني على قوم أجازوا ذلك عليه » (١) . فالقاضي يرى في الكتاب دليلاً على أن التكليف بما لا يطاق ليس قبيحاً ، ولا هو ظلم وعبث . والا كان جواز ذلك على الله غاية في السفه . ولكن الله أثنى على الذين رغبوا اليه أن لا يحملهم ما لا يطيقون ومدحهم من أجل ذلك . وقد سبق لنا القول أنه جائز عقلاً صدوره من الله تعالى . ولكن لحكمته البالغة منع من تكليف العباد به . والقاضي يرى أننا قد نكلف القاعد القيام والتصرف في حال قعوده وهو لا يقدر على ما نكلفه في تلك الحال واذا كان ذلك جائزاً منا ومستساغاً فليس هناك ما يمنع جوازه وحسنه من القديم تعالى . ويتصل بمسألة القدرة والاستطاعة تولد الأفعال . فالقاضي يرى أن الأفعال المتولدة ليست كسباً للعبد . بل هي مما ينفرد الله بخلقه . والفعل المتولد هو ما يحتاج في وجوده إلى سبب بخلاف الفعل المباشر فهو ما ينتج عن الفاعل مباشرة . ولو كانت الأفعال المتولدة أكساباً للعباد لم يخل الأمر من أن يكون فاعلها قادراً عليها أو غير قادر . فان كان غير قادر عليها صح وقوع جميع أفعاله منه وهو غير قادر عليها ، واذا كان قادراً عليها فاما أن يكون ذلك في حال وجودها أو في حال وجود أسبابها . ويستحيل أن يكون قادراً عليها في حال وجودها ، والا كانت أفعالاً مباشرة غير متولدة . وان كان قادراً عليها بالقدرة على سببها الذي تولدت عنه كان معنى ذلك أن الفعل وجد بغير قدرة ، والقدرة كذلك لا توجد مع عدم الفعل ولا بعد وجوده . فبطل كونها كسباً للعبد من كل الوجوه . اذن الباقلاني يصر على أن الفعل المتولد لا يختلف عن الفعل المباشر في كونه خلقاً لله الا أنه يختلف عنه في

---

١ — نفس المصدر ص ٢٩٤ — ٢٩٥ .

كون المباشر كسباً للعبد وليس المتولد كذلك . ونستطيع أن نلمس من أحد ردود الباقلاني على المعتزلة في مسألة تولد الأفعال أن القدرة اذا قارنت الفعل كانت صالحة للضدين بقوله « لو كان الفاعل لهذه الاسباب قادراً عليها بقدرة تقارنها لصح أيضاً أن يقدر على اضدادها بدلاً من القدرة عليها بقدرة تقارنها » (١) . المعروف أن القدرة عند الباقلاني تقارن الفعل في حال وجوده ولا تسبقه ولا توجد بعده . ولا نستطيع القول بأن القدرة للضدين يعتبر رأياً للباقلاني . فالقاضي في بعض ردوده يجد نفسه محكوماً بأسلوب الخصم في الجدال . فما ذكرناه نصاً انما هو من ضرورات النزال مع الخصوم ، وليس رأياً للباقلاني يلزمه . وحجة المعتزلة في كون الأفعال المتولدة أفعالاً للعباد « انّا نجدها واقعة عند وجود الأسباب وبمقدار قصد العبد اليها وبحسب قدرته عليها وكونها تابعة في الوجود لأسبابها » (٢) .

فالمعتزلة ترى في الدفع اليسير للحجر مثلاً وفي جهة معينة بالذات ، وكذلك الضرب الشديد أو الايلام الرقيق — راجع إلى قصد العبد وقدرته على الفعل . ولو أراد العبد عكس ذلك لنتج ما أراد . المعتزلة هنا يقيسون ما يرونه في الشاهد على الغائب ، في حين أن ما يلزم الشاهد لا يلزم الغائب ، فاذا أراد العبد رمي سهم في جهة ما ، وأراد الله خلاف ذلك نفذ مراده تعالى دون ارادة العبد . والباقلاني يرى أن الله أجرى عادته أن يكون ذهاب الحجر عن مكانه وحركته متولداً عن مباينة يد العبد له وترك اعتماده عليه . ولو أجرى الله عادته أن يكون ذهاب الحجر وحركته متولداً عند مماسة يد الانسان له واعتماده عليه . كان ذلك جائزاً . وعلى ذلك فليس حدوث الموت عند ضرب العنق ، وحدوث النماء عند السقي ، وكذلك الشبع والري والاسكار عند الأكل والشرب والسكر فعلاً للضارب والساقي والآكل

---

١ — الباقلاني : التمهيد ص ٢٩٨ .

٢ — نفس المصدر ص ٢٩٩ .

والشارب والسكران . انما هو فعل العادة . فلا يجوز أن يفعل الانسان في غير محل قدرته . ويشرح الباقلاني معنى العادة بقوله « العادة على الحقيقة هي تكرر علم العالم ووجود الشيء المعتاد على طريقة واحدة . اما بتجدد صفته وتكررها ، أو ببقائه على حالة واحدة . فالأمر المعتاد هو الشيء المتكرر على وجه واحد » (١) . ولما كانت العادة هي الشيء المتكرر على نحو واحد ، أو الباقي على حالة واحدة . لم يجز وصف القديم بأنه معتاد للشيء ويذكر الباقلاني أن العادات على ضروب ، وأن الخلق جميعاً لا يتساوون في العادات فهي تختلف باختلاف الأفراد أو العصور . ونستطيع القول ان الأشعري خاض في مبحث العادة ومسه مساً خفيفاً . ولكنه لم يبلغ عنده مبلغ احلاله محل مبحث العلية فنجد الأشعري في مسألة جواز رؤية الله في الآخرة يقول بجواز الرؤية بالبصر عن طريق خرق العادة . فاذا كانت الرؤية تستلزم في العادة مقابلة الرائي المرئي ،وكذلك تستلزم وجود جهة ووسط شفاف واتصال شعاع . فليست رؤية الله بحاجة إلى هذه الأمور العادية المعتادة . وكذلك في مسألتي السمع والبصر أجاز الأشعري سماع ما ليس بصوت ورؤية ما ليس ببصر . وذلك عن طريق خرق العادة . وقد أخذ الباقلاني عنه هذه الفكرة وحاول أن يثبت بها اعجاز القرآن ومعجزة النبي . وقد ألف الباقلاني كتابه « البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات » ليشرح فيه معنى العادة التي اذا انخرقت دلت على صدق الرسول . وسنعرض لفكرة العادة ثانية عنده في الكلام عن النبوة واعجاز القرآن . وقبل أن يتكلم القاضي في مسألة القضاء والقدر يتعرض لتسمية المعتزلة بالقدرية كما فعل شيخه الأشعري . فيقول الأشعري و زعمت القدرية أنا نستحق اسم القدر لأنا نقول ان الله قدر الشر والكفر . فمن يثبت القدر كان قدرياً دون من لم يثبته . فيقال لهم القدري من يثبت القدر لنفسه دون ربه عز وجل وانه

١ — الباقلاني ، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات ص ٥١ .

يقدر افعاله دون خالقه »(١). اما رد الباقلاني عليهم فهو « سميتم قدرية لادعائكم لأنفسكم الكذب الذي لا أصل له من خلق اعمالكم وتقديرها والتفرد بملكيتها والقدرة عليها دون ربكم . وهذا اسم وضع في الشريعة لذم من قال بالكذب في خلق الافعال خاصة ودان بغير الحق » (٢). وقد اثبت الباقلاني خلق الافعال للباري سبحانه دون العباد . فالباري تفرد بالخلق . أما العباد فليس لهم سوى كسب ما خلقه الله . ويعتبر القدرية اسم ذم يلزم المعتزلة لادعائهم غير الحق في مسألة خلق الافعال . ويرى القاضي أن هذا الاسم يخص المعتزلة وحدها دون سائر الفرق فالقدري عند الباقلاني نسبة إلى القول بالباطل في القدر . ولا يفرق القاضي بين القضاء والقدر . فيرى أن القدر قد يكون بمعنى القضاء . والقضاء في رأيه على وجوه بمعنى الخلق كقوله تعالى « فقضاهن سبع سموات » (٣) أي خلقهن . وقد يكون بمعنى الاخبار والاعلام كقوله تعالى « وقضينا إلى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين » (٤) . أي اعلمناهم ذلك وأخبرناهم به . وقد يكون بمعنى الأمر كقوله تعالى « وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه » (٥) . أي أمر ربك عباده الا يعبدوا سواه . وينتهي القاضي من هذه المعاني للقضاء إلى أن الله خلق المعاصي وجعلها على حسب قصده لا على معنى انه فرضها وأمر بها وحتم على العباد فعلها فهذا ما لا يقول القاضي به . ويؤمن القاضي بقضائه وقدره . فيقول « نرضى بقضاء الله الذي هو خلقه الذي أمرنا أن نريده ونرضاه ولا نرضى من ذلك ما نهانا أن نرضى به ، ولا نتقدم بين يديه ولا نعترض على حكمه » (٦) . فالرضا بالقضاء والقدر عند

---

١ — الأشعري : الابانة في أصول الديانة ص ٥٤ .

٢ — الباقلاني : التمهيد ص ٣٢٢ .

٣ — سورة فصلت : آية ١٢ .

٤ — سورة الإسراء : آية ٤ .

٥ — سورة الإسراء : آية ١٣ .

٦ — الباقلاني : التمهيد ص ٣٢٧ .

الباقلاني هو الائتمار بأمر الله تعالى والانتهاء عما نهى عنه ، وقبول حكمه والرضا به خيراً كان أم شراً دون اعتراض منّا . ولكن القاضي يعود فيقول اننا نرضى بقضاء الله في الجملة ولا نطلقه في التفصيل . ومعنى ذلك أن الكفر والمعاصي اذا كانا من قضاء الله فإننا نرضى به من جملة قضاء الله . ولا نقول على التفصيل ان الولد والصاحبة والشريك لله . بل نقول على الجملة الخالق لله . وهذا القول شبيه بما يقوله البغدادي عن عقيدة أهل السنة والجماعة « نقول في الجملة إن الله تعالى اراد حدوث كل الحوادث خيرها وشرها ، ولا نقول في التفصيل إنه اراد الكفر والمعاصي وإن كانت من جملة الحوادث التي اراد الله كونها » (١) . فالذي يمنع الباقلاني من القول بالتفصيل هو الخشية من الخلط والالتباس على العامة وحتى لا يدع لخصومه من المعتزلة فرصة فتح الثغرات في قوله للتهجم عليه . والقاضي يرى أن الله يهدي المؤمنين ويضل الكافرين بأن يخلق الهداية للمؤمنين والاضلال للكافرين . وذلك بأن يشرح صدور المؤمنين ويتولى توفيقهم ، ويضل الكافرين بترك توفيقهم وتضييق صدورهم . وفي الكتاب آيات صريحة في هذا المعنى وأجاز القاضي لطف الباري لمن علم أنه يموت كافراً . لأنه سبحانه لكونه قادراً على اقداره على الكفر والاضلال كان قادراً على اقداره على الايمان ، ولو فعل فيه القدرة على الايمان لآمن لاقتران الفعل بالقدرة . واذا وجدت القدرة على الفعل اقترن بها ووجد لا محالة . ولما كانت ارادة الله تعالى مطلقة ، وقدرته عامة شاملة لا تحده الحدود ولا ترسمه الرسوم ولا يخضع لشريعة وليس فوقه آمر ولا ناه ، أجاز القاضي أن يؤلم الاطفال من غير عوض ، وأن يكلف عباده ما لا يطيقون . والتكليف بما لا يطاق نتيجة حتمية لعموم القدرة وشمولها . واذا كان ذلك قبيحاً في نظرنا فذلك لأننا منهيون عن فعل القبيح . فليس الشيء قبيحاً لذاته ولكن للأمر الذي ينتهي عنه . ولو كان

---

١ — البغدادي : أصول الدين ص ١٤٥ .

قبيحاً لنفسه لاشترك في عمله جميع العاقلين . فالعقل لا يثبت حسن الاشياء وقبحها . ولكن الشرع هو الذي يأتي بالحسن والقبيح . وأجاز القاضي عقلا عقاب الانبياء وانعام الكفرة . ولكن الذي يمنع من ذلك اجماع المسلمين على أنه لا يفعل ذلك . وكذلك صدق الله في اخباره ان ذلك لا يكون والجواز عند الباقلاني في تعذيب المؤمنين وتنعيم الكافرين من جهة العقل وقبل ورود السمع بعكس ذلك . ويجيز القاضي أن يأمر الله بالمعاصي والكذب على معنى « انه لو أمر بها لكان أمره بها قديماً ، ولكانت تكون طاعات مستحسنات بدلاً من كونها معاصي » (١). فالمعصية عند القاضي معصية للنهي عنها لا لجنسها والكذب قبيح للنهي عن فعله . وان أجازه القاضي في بعض الاحوال كالخائف في حال الحرب الا انه ليس قبيحاً لنفسه ، ولكن لكونه منهياً عن الاتيان به على الجملة . وفي مسألة رؤية الله في الآخرة يرى القاضي انها جائزة عقلاً وسمعاً . والمصحح للرؤية هو الوجود . فيقول القاضي « الرؤية جائزة عليه سبحانه وتعالى من حيث العقل مقطوع بها للمؤمنين في الآخرة تشريفاً لهم وتفضلاً لوعد الله تعالى لهم بذلك (٢) . واذا كان الشيء لا يرى لجنسه ولا لحدوثه . لانا لا نرى الاجناس المختلفة ، ونرى الشيء لا لحدوث معنى فيه . فانا نرى الشيء لوجوده ولما كان الباري موجوداً كانت رؤيته جائزة . والقاضي يرى أن رؤية الله في الآخرة تشريف للمؤمنين وتفضل من الباري لوعده المؤمنين الطائعين برؤية وجهه الكريم والرؤية بلا كيف ولا تشبيه ولا تحديد . ويرد القاضي على اعتراض المعتزلة ان جواز الرؤية يوجب أن يكون الباري جسماً أو جوهراً أو عرضاً ، ويتطلب مقابلة المرئي للرائي واتصال شعاع . انكم أجزتم رؤيته بالقلوب . وما يلزم رؤية القلوب يلزم رؤية البصر . وقد حاول المعتزلة الزام القاضي أن نراه

---

١ - الباقلاني : التمهيد ص ٣٤٤ .

٢ - الباقلاني : رسالة الحرة ص ٤٢ .

الآن اذا كان ممن يجوز أن يرى . ولكن القاضي كان قوياً في رده بأن ما يمنع من رؤية الله في هذا الوقت هو وجود ما يضاد ادراكها في ابصارنا . فالشرائط المادية التي تستلزمها الرؤية البصرية الانسانية لا تلزم الرؤية الالهية . ولكن هذه الشرائط تقوم بها وتمنع من ادراك رؤية الله بأبصارنا . ولو رفعها الباري لادركنا رؤيته في الحال . ولا تمنع الرقة واللطافة والحجاب والبعد من رؤية الله لان ذلك مما يستحيل عليه تعالى . بل هي لا تمنع من رؤية المرئي أيا كان لأن الرؤية في الآخرة عند المعتزلة غير جائزة الا اذا كانت رؤية قلبية يراد بها العلم فهي تحاول الزام القاضي الزامات تخرج عن سياق مذهبه كأن يخلق الله ادراك الذرة ويمنع من ادراك الفيل . ولكن الباقلاني يرى أن القدرة العامة الشاملة التي اتصف بها الباري دون حدود تجيز خلق انسان لا من أبوين ونار غير محرقة . وذلك عن طريق خرق العادة . والمعجزات انما هي خوارق للعادة . وجميع ذلك مقدور له تعالى . أما ادلة القاضي السمعية على جواز الرؤية فهي نفس ادلة شيخه الأشعري أضاف اليها ردوداً قوية على ما أثارته المعتزلة من اعتراضات . وقد ختم القاضي كتابه « رسالة الحرة » بمسألة الرؤية بقوله « انها أعلى العطايا وأسنى الكرامة من الله تعالى لعباده المؤمنين . وليس فوقها مزيد بل هي الزيادة المذكورة في قوله تعالى « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » (٢) .

وفي مسألة كلام الله يرى القاضي أن الله متكلم وكلامه قديم . فالكلام عنده صفة قديمة كالعلم والقدرة والارادة ، وينفي أن يكون الله بالقرآن مخلوقاً أو غير مخلوق بل القرآن بالفاظه ومعانيه قديم عنده . فيقول « كلامه قديم ليس بمخلوق ولا مجعول ولا محدث . بل كلامه قديم صفة من صفات ذاته كعلمه وقدرته وارادته » (١). ويستدل القاضي على كون الكلام قديماً

---

١ — سورة يونس : آية ٢٦ .

٢ — الباقلاني : رسالة الحرة ص ٢٧١ .

وغير مخلوق بأدلة سمعية هي نفس الادلة التي لجأ اليها الأشعري ومن قبله أحمد بن حنبل . ويجد الباقلاني في أحاديث الرسول وإجماع الصحابة دليلاً على أن القرآن كلام الله غير مخلوق . ولم يكن الباقلاني دقيقاً كابن حنبل الذي رأى أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وخشي أن يقول انه قديم وان كان سياق المعنى يؤدي إلى كونه قديماً . والقاضي يرى انه لو كان مخلوقاً لم يخل أن يكون خلقه في نفسه ، أو في غيره ، أو لا في شيء . ولا يجوز أن يكون مخلوقاً في نفسه لان ذاته لا تقوم بها المحدثات . ولا يجوز أن يكون خلقه في غيره والا كان ذلك الغير الهاً آمراً ناهياً . ولا يجوز أن يخلقه لا في شيء لانه يؤدي إلى وجود كلام من غير متكلم . والباقلاني يبطل هذه الاحتمالات الثلاثة ويبين استحالتها فلا يجد الا انه غير مخلوق . والكلام عنده قديم بقدم الباري ، موجود بوجوده ، موصوف به فيما لم يزل ، ولا يباينه ولا يزايله ، ولا يحل في مخلوق . أي لا يفارقه ولا يغايره ولا يجوز وجوده في شيء مخلوق . ولكن اذا كان القرآن شيئاً فاننا نجد الآية صريحة في أن « الله خالق كل شيء » . وهذا وحده يقوم دليلاً على خلق القرآن . يرى القاضي أن الشيء اذا كان المراد به الموجود الثابت ، لم يقدح ذلك في كون القرآن كلام الله غير مخلوق . لأن الله موجود ثابت دائم الوجود وغير مخلوق . واذا كان المراد به ما يخرج من العدم إلى الوجود ، فليس كل شيء مخلوقاً . والمراد بالآية الخصوص لا العموم . لأن صفاته قديمة ولا تدخل في الاشياء المخلوقة . نجد جواباً آخر على هذا الاعتراض في نص دخيل لم يتنبه اليه الكوثري وهو في الجواب على أن الله فرق بين الخالق والمخلوق ، فسمى نفسه خالقاً وما عداه مخلوقاً ، والخالق بجميع صفات الذات غير مخلوق ، والكلام صفة للذاته . والنص دخيل لاننا نرى فيه « قال الشريف الأجل جمال الاسلام : ووقع لي جواب أخصر من هذا وأجود إن شاء الله » (١) . ودليل آخر للقاضي أن القرآن لو

---

١ — الباقلاني : رسالة الحرة ص ٦٤ — ونص مماثل ص ٥٨ .

كان مخلوقاً لكان من جنس كلام المخلوقين . فيقول القاضي « ان كلام الله تعالى لو كان مخلوقاً لكان من جنس كلام المخلوقين ، وغير خارج عن حروف المعجم ، ولوجب أن تكون الألف منه مثل الألف من كلامنا ، وكذلك الدال والواو وغيرها من الحروف ، ولوجب أن يكون الخلق قادرين على مثله وما هو من جنسه من حيث صحة قدرتهم على ضروب الكلام الذي لا تخرج جملته من حروف المعجم » (١) . فالمعتزلة ترى أن الكلام مخلوق مركب من حروف وأصوات ، وأن في مقدور البشر أن يأتوا بمثله وبأحسن منه ، وأن الناظر في كلام الحكيم أكثم الصيفي يجده أبلغ من بعض ما يجده في القرآن ، وليس لله كلام سوى ما نجده في المصحف وبين الدفتين . ولكن الكتاب صريح في عجز البشر عن الاتيان بمثله ، أو حتى بسورة منه . ثم انهم يجهلون نظمه وفصاحته . والقاضي يفرق بين القراءة والمقروء ، والتلاوة والمتلو ، والكتابة والمكتوب . ووصف القرآن القائم بالله سبحانه بالمكتوب والمحفوظ والمتلو هو من قبيل وصف المدلول بوصف الدال . والكوثري ينقل عن التفتازاني قوله « إن المتلو في الحقيقة هو اللفظ ، والمكتوب هو الحروف والاشكال ، والمسموع هو الصوت . أما التلاوة والكتابة والسماع فانما هي نسب بين التالي والمتلو ، والكاتب والمكتوب ، والسامع والمسموع ، وطرفا كل من هذه النسب مخلوق ، وانما القديم هو ما قام به سبحانه » (٢) . فالباقلاني يفرق بين كلام الله القديم وهو الصفة القائمة بذاته ، وبين القراءة والكتابة والتلاوة فهي مخلوقة حادثة بافعال المخلوقين وليس المكتوب والمحفوظ والمتلو الا عبارة عن كلام الله القديم أي الصفة القائمة به والتي لا ترتب ولا تقدم ولا تأخر فيها . ومن ذلك يتضح ان ليس مراد الباقلاني بالمتلو والمكتوب والمحفوظ اذا اطلقناه

---

١ — الباقلاني : التمهيد ص ٢٣٩ .

٢ — الكوثري : هامش رسالة الحرة للباقلاني ص ٧٠ .

على ما قام به سبحانه — ما يترتب على التلاوة والكتابة والحفظ من أثر .
فاذا قلنا ان القرآن بالفاظه ومعانيه قديم كان المراد أن المتلو في الحقيقة هو اللفظ ، فاذا اطلقناه على ما قام بالباري كصفة ذاتية لم يكن المراد ما يترتب على التلفظ من احداث ، وانما المراد صفة الكلام القائمة بذات الباري .
ودليل القاضي من جهة العقل على أن القراءة غير المقروء والكتابة غير المكتوب بعد أن أفاض في ذكر آيات الكتاب وأحاديث الرسول وأخبار الصحابة والتابعين واجماع المسلمين « ان القراءة تكون تارة طيبة مستلذة وتارة فجة تنفر منها الطباع وتارة رفيعة عالية وتارة منخفضة خفية ، والكتابة تارة تكون مرتبة جيدة حسنة يمدح كاتبها وتارة وحشة يذم كاتبها . وما جازت عليه الاشياء فلا يجوز أن يكون الا صفة الخلق دون صفة الحق (١) .
فالقراءة صفة القارىء ، والكتابة صفة الكاتب . أما المقروء والمكتوب فصفة لله تعالى واحدة لا تختلف ، وانما الاختلاف في صفات المخلوقين وحدهم وكلامه تعالى مكتوب في المصاحف على الحقيقة . فالمكتوب في اللوح المحفوظ هو المكتوب في المصاحف ، وانما الخلاف في أن اللوح غير اوراق مصاحفنا والخط الذي فيه غير خطوطنا والقلم الذي كتب به غير اقلامنا . أما المكتوب في الاثنين فواحد لا يختلف ولا يتغير ، وهو محفوظ في قلوبنا على الحقيقة . الا ان حفظ زيد غير حفظ عمرو ، والمحفوظ في الحالين واحد . وهو مقروء بالسنتنا على الحقيقة الا أن القراءات تختلف والمقروء واحد . فالقديم لا يتغير والحادث هو المختلف المتغير وكلامه تعالى مسموع لنا على الحقيقة . لكن بواسطة . والباقلاني يذكر أن الله يسمع كلامه لخلقه على ثلاث مراتب فيقول « تارة بغير واسطة لكن من وراء حجاب كموسى عليه السلام اسمعه كلامه بلا واسطة وحجبه عن رؤيته تعالى ، وتارة بواسطة من ملك أو رسول أو قارىء وهو استماع الخلق من الرسول عند قراءته للصحابة وقراءة

---

١ — الباقلاني : رسالة الحرة ص ٨١ .

الصحابة للتابعين ، وتارة بغير واسطة ولا حجاب ككلامه لنبيه ليلة المعراج(١) . والكتاب صريح في ذكر هذه المراتب الثلاث في قوله تعالى «وماكان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي باذنه ما يشاء» (٢) . فكلامه لرسوله ليلة المعراج كان وحياً بغير واسطة أو حجاب ، وكلامه لموسى كان من وراء حجاب حجبه به عن رؤيته تعالى والنظر اليه . أما سماع الكلام من القارىء أو الرسول الذي يبلغ كلمات ربه فهو سماع للكلام بواسطة وهو المرتبة الثالثة وادناها . وكلام الباري ليس بحرف أو صوت ، ولا يفتقر إلى مخارج وأدوات . لأن هذه صفات المخلوقين وكلامه قديم غير مخلوق . فما يحتاج اليه المخلوق لا يلزمه . لان الحروف يقع بعضها سابقاً لبعض ، وكذلك الاصوات فيها تقدم وتأخر ويخالف بعضها بعضاً . وكل ذلك صفة المخلوقين . والقول بقدم الحروف والاصوات يوجب القدم لجميع كلام الخلق ، وقد ثبت أنه متغاير ومتقدم ومتأخر . فلزم حدوثه وانتفاء صفة القدم عنه . والحروف متناهية العدد محصورة محدودة ، وكل ما له نهاية له بداية . أما كلامه تعالى لا أول له ولا آخر وهو كعلمه وقدرته لا يتناهى . والقاضي أجاز القول بقراءة القرآن وتلاوته وحفظه وسماعه ، لأن هذه الالفاظ جاء بها الشرع فلا يجوز أطلاق ما لم ينطق به كتاب ولا سنة في حق الله تعالى ولا في صفاته . ولذلك لا يجيز القاضي القول اتكلم بكلام الله أو احكيه أو اعبر عنه . لأن هذه الالفاظ من وضعنا نحن . والكلام الذي هو صفة الله تعالى — عند الباقلاني كما هو عند الأشعري — معنى قائم بالنفس الانسانية وعليه امارات ودلالات هي الالفاظ والعبارات ، وهو معنى واحد لا يتغير بتغير العبارات والالفاظ الدالة عليه والتي تختلف باختلاف الالسنة فمنها ما هو عربي

---

١ — الباقلاني : رسالة الحرة ص ٨٣ — ٨٥ .

٢ — سورة الشورى : آية ٥١ .

ومنها ما هو سرياني ومنها ما هو عبراني . ويجمل الباقلاني هذا المعنى في عبارته القائلة « حقيقة الكلام على الاطلاق في حق الخالق والمخلوق انما هو المعنى القائم بالنفس . لكن جعل لنا دلالة عليه تارة بالصوت والحروف نطقاً وتارة بجمع الحروف بعضها إلى بعض كتابة وتارة اشارة ورمزاً دون الحرف والصوت (١) . ويدلل القاضي على أن حقيقة الكلام هو المعنى القائم بالنفس — بادلة من الكتاب والسنة واجماع الصحابة والتابعين . وذلك في قوله تعالى « اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد أنك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون (٢) . فلم يكذب المنافقون في الفاظهم ، وانما فيما تكنه ضمائرهم وسرائرهم . وكذلك قوله تعالى « ويقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول حسبهم جهنم » (٣) . فالكلام في النفس قائم وإن لم ينطق به اللسان ، والقول هو الكلام . ويرد القاضي على المشبهة والمجسمة في قولها إن القراءة هي المقروء ، والتلاوة هي المتلو ، وفي تسميته تعالى تالياً . وأبان القاضي عن الفرق بينهما في كون القراءة فعل القارىء والمقروء هو القرآن الذي هو كلام الله صفة من صفاته الذاتية . وقد قالت المشبهة لا يجوز ان يكون كلامه مسموعاً على الحقيقة الا ما كان صوتاً وحرفاً . ولكن القاضي يجوز سماع ما ليس بحرف ولا صوت فيقول « اليس الله تعالى قد سمى نفسه بانيا وهو بان على الحقيقة لأنه قال أم السماء بناها رفع سمكها فسواها . ولم نر بانيا على الحقيقة الا بآلة . فاذا كان بانيا بغير آلة فكذلك كلامه مسموع منه على الحقيقة بغير واسطة ، ولا يفتقر إلى آلة من حرف وصوت (٤) . فقد ذكر الباقلاني مقالة المعتزلة في كلام الله وأنه مخلوق خلقه في شجرة وغيرها من الاجسام .

---

١ — الباقلاني : رسالة الحرة ص ٩٥ .

٢ — سورة المنافقون : آية ١ .

٣ — سورة المجادلة : آية ٨ .

٤ — الباقلاني : رسالة الحرة ص ١٢٠ — ١٢١ .

فيرى القاضي أن المعتزلة في هذه المقالة انما تتبع النصارى في قولها ان كلمة الله مخلوقة حالّة في جسد مخلوق . وقد اثبت الباقلاني أن كلام الله قديم غير مخلوق . وفي ذلك رد على المعتزلة في قولها بخلق القرآن وحلوله في الاجسام المخلوقة ، وأن البشر لا يعجزون عن تحديه والاتيان بمثله وما هو احكم فالمعتزلة تعتبر القرآن فعلاً من افعال الله التي يحدثها على ايدي المخلوقين وليس صفة من صفاته القديمة . بل المعتزلة تنكر الكلام النفسي الذي اثبته الاشعري والباقلاني . ويرى الباقلاني أن ظهور القرآن على يد نبينا محمد دليل على صدقه من وجهين : احدهما نظمه وبراعته والآخر أخبار الغيوب التي علمها . وقد تكلم الباقلاني عن اعجاز القرآن فضلاً عن الكتاب الذي ألفه بهذا الاسم في كتاب « الانتصار لصحة نقل القرآن والرد على من نحله الفساد بزيادة أو نقصان » . وقد نقل الينا السيد صقر ناشر كتاب « اعجاز القرآن » مقدمة هذا الكتاب عن كتاب الباقلاني « هداية المسترشدين والمقنع في معرفة اصول الدين » (١) . فيقول « ونبين ان القرآن معجزة للرسول صلى الله عليه وسلم ودلالة على صدقه وشاهد على نبوته »(٢)ويرى الباقلاني ان القرآن معجزة النبي لقوله « الذي يوجب الاهتمام التام بمعرفة اعجاز القرآن ان نبوة نبينا محمد عليه السلام بنيت على هذه المعجزة » (٣) . ووجه الاعجاز من حيث النظم ان القرآن امتاز باللفظ البديع والمعنى المبين والفصاحة والجزالة والبلاغة بما لم تعهده العرب مع ما اشتهروا به من البلاغة الفائقة والفصاحة السائدة بينهم . فبان عجزهم عن الاتيان بسورة من مثله . وقد اختاروا التحدي بالسيف وهو الأشد عن الاتيان بآية من مثله وهو الاضعف . ويرى الباقلاني ان معجزة القرآن في نظمه تعلو على سائر المعجزات وتفوقها

---

١ – هذا الكتاب أشار إليه الاسفرايني في « التبصير في الدين » وابن تيمية في « رسالة الفرقان بين الحق والباطل » ص ١٣٠ – طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ .

٢ – السيد صقر : مقدمة إعجاز القرآن للباقلاني ص ٤٦ – طبعة القاهرة سنة ١٣٧٤ هـ .

٣ – الباقلاني : إعجاز القرآن ص ١٠ .

في كثير . فيقول . « الاعجاز في نظم القرآن ابلغ في بابه واعلى من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى وقلب العصا حية . وذلك لاعتقاد كثير من الناس ان تلك الآيات تمت بحيل ومخاريق . أما بلاغة القرآن فلا يوجد في اعجازها شك لأن النبي بعث في افصح الناس وتحداهم أن يأتوا بمثله فعجزوا عن معارضته » (١) . أما الوجه الآخر لاعجاز القرآن وهو ما فيه من أخبار عن الغيوب ، وقد علمها النبي وكان أمياً لم يقرأ كتاباً ولم يدرس علماً . دليل قاطع على انه وحي محض يوحى اليه وتنزيل نزل عليه وهو ما يعجز عنه الحكماء والفصحاء . ويجمع الشهرستاني (٢) الوجهين في عبارة واحدة موجزة تربي على المعنى كله في قوله « القرآن بسوره والفاظه وعباراته معجز ، وبمعنى حقائقه وعجائبه معجب » وهو دليل ظاهر على حقيقة ذاته وصدق المتحدي بآياته . ويفسر الباقلاني معنى المعجز رداً على تفسير القدرية له تفسيراً خاصاً اداهم إلى القول بأن العباد قادرون على الاتيان بما في نظم القرآن وتأليفه من بلاغة . فيرى الباقلاني ان الاعجاز انما هو في خرق العادة أي في اقدار الله لنبيه على فعل المعجز ومنع غير النبي عند التحدي من فعله . وبذلك يكون المعجز هو ما ينفرد الله بقدرته عليه . ووجه الاعجاز في المعجزة هو افراد الرسول بالقدرة عليها ، وخرق الله العادة باقداره على ذلك ، ورفع قدر العباد عند تحدي الرسول . فالعرب كانوا فصحاء بلغاء ولكنهم عجزوا عن تحدي الرسول لان الله اقدره وأعجزهم . ولذلك يذكر الباقلاني ان اعجاز النبي للعرب في مسألة نظم القرآن يعود إلى اقداره على ما لم تقدر عليه العرب ، وذلك بخلق العجز عن الاتيان بمثله في الذين تحداهم الرسول بالاتيان به . ويذكر الباقلاني ان الذي يفصل بين صدق وكذب من يدعي الرسالة الآيات المعجزة التي تظهر على أيدي الانبياء فيصدق بها العباد .

---

١ — الباقلاني : البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات ص ٢٥ .

٢ — الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٤٥١ .

ولكن اذا كان القرآن معجزاً في نظمه وتأليفه . فهل يتعلق الاعجاز بالحروف المنظومة أم بالكلام النفسي القائم بالذات . يرى القاضي أن الاعجاز واقع في نظم الحروف التي هي دلالات وعبارات عن كلامه ، وقد عجز العرب عن الاتيان بمثل هذا النظم والتأليف . وليست هذه الحروف والالفاظ قديمة أو معجزة بمفردها ولكنها معجزة لكونها دلالة على كلامه القديم المعجز . وينفي القاضي أن يكون القرآن من نظم النبي لقدرته في الفصاحة على مقدار لا يبلغه غيره . لانه لو كان ذلك كذلك لكان التحدي واقعاً إلى مثل فصاحته . ولكن الثابت ان التحدي فاق مقدرة النبي وبلاغة العرب إلى ما هو اسمى وأرفع . وفي ذلك يقول القاضي « وما أتي به النبي صلى الله عليه وسلم من القرآن قد خرج عن حد ما يكتسب بالحذق » (١) اي يفوق مقدرة النبي بأي حال . وقد ذهب المعتزلة إلى أن القرآن غير معجز . ويرى النظام ان وجه الاعجاز في القرآن هو الصرفة بمعنى ان الله صرف العرب عن معارضته وسلب علمهم به . أما الاعجاز في النظم وأخبار الغيوب فلا محل له عندهم . وقد رد القاضي عليهم بأن هذا القول يؤدي إلى انكار النبوات ، وافساد للادلة على صدق النبوة . فلا نعلم دليلاً يفرق بين كذب المدعي بالنبوة وصدق النبي اي ان قول المعتزلة يوجب عجز الباري عن الدلالة على صدق الصادق والتفرقة بينه وبين الكاذب . ويرى الباقلاني أن النبي يختص بالمعجز دون غيره من البشر . ودليله على ذلك قوله « ويدل على اختصاص النبي بالمعجز من غير مشاركة من ليس بنبي أنه لو ظهر على يد غيره لبطلت حجة النبي والتبس أمره » (٢) . ويرى القاضي أن صاحب المعجزة لا يكتم معجزته كما هو الحال في صاحب الكرامة من الأولياء . بل يظهرها ويتحدى بها خصومه ، وصاحب المعجزة مأمون التبديل ، معصوم عن الكفر خلافاً

---

١ — الباقلاني : التمهيد ص ١٤٤ .

٢ — الباقلاني : البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات ص ٢٧ .

لصاحب الكرامة الذي لا يؤمن تبدل حاله . وقد تكلم القاضي عن بيان الفرق بين المعجزات والكرامات وأخذ يفرق بين صاحب المعجزة وصاحب الكرامة لبيان أن الأنبياء أعلى شأناً من الأولياء ، وأن القرآن أسمى الكتب السماوية . وقد كان الغلاة من الرافضة يرون أن الأئمة أفضل من الأنبياء ، وكذلك فعلت الكرامية . ولذلك جاء قول الباقلاني رداً ودحضا لأقوال هؤلاء . وقد رد الباقلاني على منكري نبوة محمد من اليهود والنصارى ، ودلل على ثبوت نبوته بما ظهر على يديه من الخوارق والمعجزات . يقول الباقلاني « والله سبحانه لا يظهر المعجزات ولا ينقض العادات الا للدلالة على صدق صاحبها وكشف قناعه وايجاب الاقرار بنبوته والخضوع لطاعته والانقياد لأوامره ونواهيه » (١) . ونحن نعلم اعجاز القرآن من جهة الاضطرار . أما سائر معجزاته كانشقاق القمر وكلام الذراع فالطريق اليه هو النظر والاستدلال . ويرد الباقلاني على من زعم أن الرسل والأنبياء ليسوا رسلاً وأنبياء اليوم ، وأن الرسالة فنيت . فيقول « ويجب أن يعلم أن نبوات الأنبياء لا تبطل ولا تنخرم بخروجهم من الدنيا وانتقالهم إلى دار الآخرة ، بل حكمهم في حال خروجهم من الدنيا كحكمهم في حال نومهم وحالة اشتغالهم اما بأكل وشرب أو قضاء وتر » (٢) . فالباقلاني يرى أن الرسالة باقية ولا تفنى ، وأن الرسل ما زالوا في حكم الرسالة بعد موتهم ، وأن الرسالة لا تفنى بحكم الموت . وقد نسب ابن حزم إلى الأشاعرة القول بفناء الرسالة . وهو ادعاء منه في قوله « حديث فرقة مبتدعة تزعم أن محمد بن عبد الله بن عبد المطلب صلى الله عليه وسلم ليس هو الآن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولكنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهذا قول ذهبت اليه الأشعرية » (٣) . ويتكلم القاضي عن الايمان وحقيقته

١ — الباقلاني : التمهيد ص ١٣٢ .
٢ — الباقلاني : رسالة الحرة ص ٥٥ .
٣ — ابن حزم : الفصل في الملل والنحل جـ ١ ص ٨٨ — طبعة القاهرة سنة ١٣١٧ هـ .

فيرى أنه التصديق بالله تعالى لأن الايمان في اللغة قبل نزول القرآن وبعثة محمد معناه التصديق ، والتصديق في القلب ، والايمان على ضربين : قديم ومحدث . فالقديم ايمان الحق سبحانه وتعالى لأنه سمى نفسه مؤمناً فهو السلام المؤمن المهيمن ، والمحدث ايمان الخلق لأن الله خلقه في قلوبهم . ولما كان ايمان العبد صفة للعبد ، وصفة المخلوق مخلوقة كما أن صفة القديم قديمة ، كان الايمان المحدث هو ايمان العبد . ومعنى ذلك أن الايمان في العبد حادث بعد ان لم يكن . وهو من خلق الله ولذا كان مخلوقاً . واذا كان الايمان تصديقاً بالقلب كان الاقرار باللسان والعمل بالاركان دلائل عما في القلب من ايمان ، والايمان الحقيقي هو ما كان تصديقاً بالقلب واقراراً باللسان وعملاً بالأركان . والمؤمن مجازاً أي المؤمن من حيث الظاهر فحسب هو من كذب بقلبه وأقر بالوحدانية بلسانه وعمل الطاعات بجوارحه . والايمان عنده يزيد وينقص . والزيادة والنقصان لا تتصور الا في القول والعمل دون التصديق الذي لا يقبل زيادة أو نقصاناً . ويرى القاضي أن كل ايمان اسلام ، والاسلام بمعنى الاستسلام والانقياد . وعلى ذلك ليس كل اسلام ايماناً . أي ليس كل من انقاد واستسلم مصدقاً . ومحل الاسلام الجوارح ومحل القلب الايمان . فبان تغايرهما . وأجاز القاضي الاستثناء في الايمان وهو قول المؤمن أنا مؤمن ان شاء الله ، ويعني به في المستقبل . أما في الماضي والحاضر فلا يجوز الاستثناء ، والا كان الاستثناء شكاً في الايمان . وقد أنكر البغدادي على الباقلاني القول بالاستثناء في الايمان لأن الأشعري منعه . فيقول « ومنهم من ينكره وهو اختيار شيخنا القاضي أبي بكر بن الطيب الأشعري » (١) .

أما الأمور السمعية التي ورد الشرع بثبوتها كالحوض والميزان وعذاب القبر وسؤال منكر ونكير فيرى القاضي وجوب الايمان بها والاقرار بصحتها . لأن جميع ذلك غير مستحيل في العقل ويرى القطع كذلك بأن الجنة والنار

---

١ – البغدادي : أصول الدين ص ٢٥٣ .

مخلوقتان ، وأما نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار لا ينقطع ، وأن المؤمن لا يخلد في جهنم أبداً . ويرى القاضي ثبوت شفاعة الرسول لأهل الكبائر من امته ، وأن المراد بحديث المقام المحمود هو شفاعة النبي . فلا يخلد في النار أحد من المؤمنين بشفاعته عليه السلام . واذا كان الكفر عند القاضي هو ضد الإيمان ويراد به الجهل بالله والتكذيب بأخباره ، كان الفاسق عنده مؤمناً بايمانه الذي فيه فاسقاً بفسقه الذي ليس بجهل لله ، وليس الفسق ضداً للايمان . ولذا صح اجتماع الإيمان والفسق . وأجاز القاضي عفو الباري عن سائر المذنبين لأن العقاب حق له تعالى يجري مجرى التفضل . وهو وحده يملك حق أخذه وتركه . ولكن الذي يمنع من ذلك هو أن الله توعد المذنبين بالنار ، والله لا يخلف وعده . وكذلك أجمع الصحابة والتابعون على أن الله يخلد الكافرين في النار . والله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء . فالعفو عن المعاصي جائز ، ولم يثبت التوقيف فيه . وفي الامامة يبطل القاضي النص على امام بعينه ، ويثبت الاختيار ، ويرى صحة الخلفاء الأربعة في الترتيب السائد . وهو يرد على الشيعة في هذه القضية التي تعتبرها ركناً من الإيمان بينما يعتبرها أهل السنة والجماعة قضية مصلحية ليس لها دخل في أمور العقيدة ، بل هي سياسية أكثر منها دينية والقاضي يرى أن الامامة لا تصلح إلا في قريش ، وأن يكون الإمام مجتهداً من أهل الفتوى والعلم وأما صحة العقد للامامة عند القاضي فتكون عن طريق أهل الحل والعقد . فيقول القاضي « انما يصير الإمام إماماً بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحل والعقد المؤتمنين على هذا الشأن »(١) . والإمامة عند القاضي تنعقد وتتم برجل واحد من أهل الحل والعقد . والقاضي في رأيه هذا موافق لشيخه الأشعري . والمصحح لذلك عند الباقلاني أنه لم يقم دليل يعين العدد ، ولا يوجد في الشريعة ما يحدده ، ولا تملك الأمة فسخ

---

١ — الباقلاني : التمهيد ص ١٧٨ — طبعة القاهرة سنة ١٣٤٧ هـ .

عقد الإمام وخلعه . ولم يجوز القاضي عقد الإمامة لأكثر من امام واحد في وقت واحد . وأجاز الباقلاني – كما فعل القلانسي – عقد الإمامة للمفضول مع وجود الفاضل اذا كان ذلك منعاً للفتنة والقلاقل . والذي يوجب خلع الإمام هو كفره بعد الإيمان ، أو تركه اقامة الصلاة والدعوة اليها ، وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود ، أو أصابه الجنون . الا أن القاضي لا يرجح خلعه إلا بعد نفاذ الحيل في وعظه وتخويفه دون الخروج عليه .

هذه هي آراء الباقلاني عرضنا لها اجمالاً . لم يكن الباقلاني في آرائه مخالفاً لشيخه الأشعري . ويبدو أن ذلك راجع إلى قرب العهد بينهما . فلا يفصل بين الباقلاني والأشعري سوى تلميذي الأشعري أبي عبد الله بن مجاهد وأبي الحسن الباهلي ، وهما من أساتذة الباقلاني . والخلاف الذي نجده بين الأشعري والباقلاني انما هو خلاف في مسائل فرعية وأمور لفظية . ولا شك أن الباقلاني قام بمجهود في زيادة ايضاح مذهب أستاذه ، وتحديد بعض مفهوماته بالاضافة إلى الردود القوية على سائر المخالفين . والملاحظ على الباقلاني هو استخدام أكثر للعقل في أمور العقيدة جعل المذهب الأشعري على يدي الباقلاني يميل ناحية المعتزلة أكثر . على أن أهم نقاط الخلاف بين الأشعري والباقلاني هو قول الباقلاني بأحوال أبي هاشم ، وأن للقدرة الحادثة تأثيراً ، وأنها تصلح للضدين – كما جاء في بعض المواضع من رسالة الحرة . وانكار التلازم الضروري بين العلم والمعلوم ، وذلك باسناد الأفعال كلها إلى موجدها وخالقها وهو الباري سبحانه وتعالى . ويرفض القاضي القول بفعل للأشياء الطبيعية في ذاتها . وستكون هذه الفكرة اكثر وضوحاً عند الجويني والغزالي . ولا شك أن الباقلاني في ردوده على المخالفين انتفع بالطريقة الجدلية التي أسسها المعتزلة . وقد حاول الباقلاني جاهداً أن يلتزم منهج شيخه الأشعري في التوسط بين النص والعقل . ولكن ضرورات الجدال والنقاش وحاجة المذهب الأشعري إلى تدعيم وتأييد حتى يكون مؤسساً على

قواعد منهجية صحيحة – جعل الباقلاني يغلّب ناحية العقل وان لم يهمل النص . واذا كان النص عند الأشعري هو الأساس والعقل يأتي موكداً لما أثبته النص كانت أهمية النص عند الباقلاني تنحصر في الأمور السمعية والاستعانة به في التدليل بعد مناقشة المسألة عقلياً . وقد كان الباقلاني ذا استعداد طيب للجدال والخروج إلى الخصوم ومناقشتهم في ديارهم خلافاً لطريقة أحمد بن حنبل والتابعين في أن لا يطأوا لأهل البدع بساطاً . وطبيعة النقاش وأساسه العقل لا النقل . ومن هنا كان فضل الباقلاني على الأشعرية هو في بناء المذهب على أسس منهجية وقاعدة كلامية قوية تصد كل اعتراضات الخصوم . هذا وقد رسم الأشعري الطريق إلى علم الكلام وسار فيه أتباعه إلى نهاية الشوط . وبذلك يكون مجال العقل قد اتسع ، وان الخلاف بين الاشعري وتلاميذه سيزداد باستخدام المنطق والفلسفة في أمور العقيدة بحجة الدفاع والجدال عن الدين .

وقبل الانتقال إلى التطور الثاني الذي حدث في المذهب الأشعري على يدي الجويني تقابلنا شخصيتان هامتان من شخصيات المذهب الأشعري . هما أبو بكر بن فورك وأبو اسحق الاسفراييني . ولما كانت المصادر لا تسعفنا بالكثير من المعلومات عن هاتين الشخصيتين الهامتين في المذهب الأشعري فاننا نوجز القول عنهما لأننا لا نستطيع أن نفرد لهما فصولاً مستقلة في البحث لأن مادة البحث قليلة بذاتها .

أبو بكر بن فورك هو محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الاصبهاني ترجم له السبكي بقوله « هو الحبر الذي لا يجارى فقها وأصولاً وكلاماً ووعظاً » (١) . أقام بالعراق مدة يدرس مذهب الأشعري على أبي الحسن الباهلي . ثم توجه إلى الري فسعت به المبتدعة فراسله أهل نيسابور والتمسوا

---

١ – السبكي : طبقات الشافعية جـ ٣ ص ٥٢ – ٥٦ .

منه التوجه اليهم ففعل ، وورد نيسابور فبنى له بها مدرسة ودارا واشتهر أمره . ذكر عبد الغافر الفارسي ٥٢٩ هـ تلميذ الجويني أن تصانيف ابن فورك في أصول الدين والفقه بلغت قريباً من مائة مصنف . ويحكي السبكي عن عبد الغافر الفارسي سبب اشتغال ابن فورك بعلم الكلام بقول ابن فورك نفسه « كان سبب اشتغالي بعلم الكلام أني كنت بأصبهان أختلف إلى فقيه . فسمعت أن الحجر يمين الله في الأرض . فسألت ذلك الفقيه عن معناه فلم يجب بجواب شاف ، فأرشدت إلى فلان من المتكلمين فسألته فأجاب بجواب شاف . فقلت لا بد لي من معرفة هذا العلم . فاشتغلت به . » (١) ويذكر ابن خلكان عن أبي بكر بن فورك أنه كان شديد الرد على الكرامية ، وأن موته مسموماً سنة ست وأربع مائة يعود إلى تشغيباته مع الكرامية . فيقول ابن خلكان « وكان شديد الرد على أصحاب أبي عبد الله بن كرام . ثم عاد إلى نيسابور فسم في الطريق . فمات هناك ، ونقل إلى نيسابور ودفن ، بالحيرة » (٢) .

وقد ثبت لي وجود مخطوطين عن ابن فورك . وأنا أعتبر هذا كشفاً يستحق توجيه كل الاهتمام اليه نظراً لأثر ابن فورك في المدرسة الأشعرية ولكونه معاصراً الباقلاني والاسفراييني . ولذلك أرجو أن أعود إلى ابن فورك في دراسات مقبلة ، مع نشر ما كشف من مخطوطاته .

أما الشخصية الثانية فهي شخصية أبي اسحق الاسفراييني الملقب بركن الدين ذكره ابن خلكان بقوله « هو أبو اسحق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم ابن مهران الاسفراييني الملقب بركن الدين الفقيه الشافعي المتكلم الأصولي » (٣). تذكر المصادر أن له تصانيف كثيرة في الفقه منهـــا كتابه الكبير الذي

---

١ – السبكي : طبقات الشافعية جـ ٣ ص ٥٢ – ٥٦ .

٢ – ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ ٢ ص ٢٨٠ .

٣ – نفس المصدر جـ ١ ص ٦ .

سماه جامع الحلي في أصول الدين والرد على الملحدين . يذكر ابن خلكان (١) أنه رآه في خمس مجلدات . يترجم له عبد الغافر الفارسي بقوله أحد من بلغ حد الاجتهاد من العلماء لتبحره في العلوم واستجماعه شرائط الإمامة . توفي سنة ثمان عشر وأربع مائة . دفن باسفراين وهي بلدة بخراسان بنواحي نيسابور . وقد ذكر السبكي المناظرة التي جرت بين الاسفراييني وبين القاضي عبد الجبار المعتزلي وهذه المناظرة موجزة ومختصرة لا تكشف عن فكر الاسفراييني بصورة واضحة وكافية . ولذلك ننتقل عنها إلى ذكر ان أهم تطور الأشعرية هو أنها أخذت بالتصوف . وأن التصوف على يدي أبي القاسم القشيري ــ وقد كان معاصراً الباقلاني ومن بعده الجويني ــ كاد أن يصبح أشعرياً . فالقشيري وهو عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك ابن طلحة بن محمد النيسابوري المعروف بزين الاسلام أبي القاسم القشيري المولود سنة ست وسبعين وثلثمائة والمتوفى سنة خمس وستين وأربعمائة ــ كان صوفيا شهيراً يؤلف في الدفاع عن التصوف السني . وكان القشيري أيضاً أشعرياً صادقاً في أشعريته ودفاعه عن مذهب الأشاعرة الذي يعتبره معبراً عن الروح الحقيقية للاسلام . وقد تعصب القشيري لأبي الحسن الأشعري أكثر مما تعصب له كثيرون من أتباعه . فقد كان القشيري متكلماً أخذ الكلام عن أبي بكر بن فورك وأبي اسحق الاسفراييني . ولذلك قال عنه الخطيب البغدادي انه كان يعرف الأصول على مذهب الأشعري والفروع على مذهب الشافعي . وقد جمع القشيري بين طريقتي أبي بكر بن فورك وأبي اسحق الاسفراييني في الجدال ، ونظر في كتب القاضي أبي بكر الباقلاني . وقد أخذ القشيري التصوف عن أبي علي الدقاق الصوفي الشهير الذي قال فيه ابن عساكر « أبو علي الدقاق لسان وقته وإمام عصره نيسابوري الأصل سلك طريق التصوف توفي سنة خمس وأربعمائة » (٢) . وقد

---

١ ــ ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ ١ ص ٦ .

٢ ــ ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ٢٢٦ .

كان الدقاق من تلامذة الأشعري ومن سلكوا مسلكه في الأصول . فجاء القشيري وسار على نهج أستاذه الدقاق من الجمع بين التصوف والكلام . وبذلك نستطيع القول بأن المذهب الأشعري غزا التصوف وأقام التصوف السني الذي شاد بنيانه أمثال الحارث المحاسبي وأبي طالب المكي — على أسس جديدة تتفق وعقيدة الأشاعرة التي لا تختلف في الحقيقة عن عقيدة أهل السنة والجماعة . ولذلك حرص القشيري بعد وفاة أستاذه الدقاق على صحبة شيخ الصوفية أبي عبد الرحمن السلمي المتوفى سنة اثنتي عشرة وأربعمائة . ومن بعده أصبح القشيري أستاذ خراسان غير منازع في الفقه على مذهب الشافعي وفي الكلام على مذهب الأشعري . وقد تعرض القشيري بسبب انتصاره للمذهب الأشعري لمحنة قاسية شديدة جرت له مع الحنابلة وقد دامت هذه المحنة خمس عشرة سنة من سنة أربعين وأربعمائة حتى سنة خمس وخمسين واربعمائة . يقول ابن الجوزي (١) في حوادث سنة ٤٤٥ هـ وفيها أعلن بنيسابور لعن الإمام الأشعري ، فضج من ذلك أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري وعمل رسالة سماها « شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة » . وقد ألف القشيري هذه الرسالة سنة ست وأربعين وأربعمائة ، ويهدف القشيري في هذه الشكاية إلى دفع التهم التي ألصقها أعداء الأشعري به ، وبيان أنهم زيفوا آراء باطلة نسبوها اليه وهو منها براء وكذلك يرد على المتكلمين الذين تناولوا مذهب الأشعري بالنقد والتجريح في مسائل الصفات الالهية وخلق القرآن وأفعال الانسان . فيشرح هذه المسائل في ضوء مذهب الأشعري وعقيدة أهل السنة . فيقول في الدفاع عن الأشعري « ونسبوا الأشعري إلى مذهب حكوا عنه مقالات لا يوجد في كتبه منها حرف ، ولم يرد في المقالات المصنفة للمتكلمين والمخالفين من وقت الأوائل إلى زمننا هذا لشيء منها حكاية ولا وصف . بل كل ذلك تصوير وتزوير

---

١ — ابن الجوزي : المنتظم جـ ٨ ص ١٥٧ طبعة القاهرة سنة ١٣٥٩ هـ .

وبهتان بغير تقرير . » (١) أما عقيدة الأشعري فيعرضها القشيري باختصار في قوله « وما نقموا من الأشعري الا أنه قال باثبات القدر لله خيره وشره ، ونفعه وضره واثبات صفات الجلال في قدرته وعلمه وارادته وحياته وبقائه ، وسمعه وبصره ، ووجهه ويده ، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق وأنه تعالى موجود تجوز رؤيته ، وأن ارادته نافذة في مراداته ، وما لا يخفى من مسائل الأصول التي تخالف طريق المعتزلة والمجسمة . (٢) وليست لدينا معلومات كثيرة عن آراء القشيري الكلامية . فالروايات تنسب إلى القشيري ثلاثاً وعشرين مصنفاً يظهر من العناوين الموضوعة لهذه المصنفات انها في التصوف . ولا نجد منها مصنفاً واحداً في علم الكلام سوى هذه الرسالة التي أشرنا اليها وهي بخلاف رسالته المشهورة في التصوف والتي ألفها سنة ثمان وثلاثين وأربعمائة . ويذكر الدكتور علي حسن عبد القادر (٣) أن سبعاً من مصنفات القشيري مفقود وهي : كتاب الجواهر ، عيون الأجوبة في أصول الأسئلة ، كتاب المناجاة ، كتاب نكت أهل النهى ، كتاب نحو القلوب الكبير ، كتاب أحكام السماع ، كتاب آداب الصوفية . ولما كان متعذراً فهم آراء القشيري الكلامية كاملة لعدم وجود مصنفاته في علم الكلام فاننا لم نفرد للقشيري — مع ما أحدثه من تطور في التصوف السني بجمعه بين الكلام على مذهب الأشعري وبين التصوف السني — فصلا مستقلاً يكشف عن ارتباط المذهب الأشعري بالتصوف كما نجده عند القشيري . ولذلك ننتقل إلى التطور الثاني الهام الذي نجده في المذهب الأشعري . وهو التطور الذي قام به امام الحرمين الجويني . ولذا نجعل الفصل الثاني لبيان هذا التطور .

---

١ — السبكي : طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٧٨ — ٢٧٩ .

٢ — نفس المصدر نفس الصفحة .

٣ — علي عبد القادر : مقدمة كتاب المعراج للقشيري ص ٢٠ طبعة القاهرة ١٣٨٤ هـ .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثاني

تطوّر المذهب عند الجويني


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الجويني نسبة إلى جوين ـ ناحية من نواحي نيسابور ـ هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيويه الجويني (١) . ويذكر ابن عساكر أن والده عبد الله يلقب بركن الإسلام ، ويدرجه في الطبقة الثالثة ممن أخذوا عن الأشعري ، ولا يذكر أبا القاسم القشيري معه في نفس الطبقة . مع أن الواجب ذكر القشيري في الطبقة الثالثة . ولكن القشيري نظراً لتأخر وفاته أدرجه ابن عساكر في الطبقة الرابعة . وقد كان القشيري رفيقاً لأبي محمد والد إمام الحرمين في رحلته إلى الحجاز للحج . وكان الإمام أبو محمد الجويني والد الإمام أبي المعالي فقيهاً أصولياً عالماً . يذكر ابن عساكر أن له تصانيف كثيرة مثل التبصرة والتذكرة ومختصر المختصر ، وله التفسير الكبير المشتمل على عشرة أنواع في كل آية . توفي سنة ثمان وثلاثين وأربعمائة . أما مولد ابنـه عبد الملك فهو سنة تسع عشرة وأربعمائة . وتذهب الدكتورة فوقية محمود في كتابها عن الجويني إلى أن الإمام أبا المعالي ـ وهي كنية له لفضله على العلم والدين وإعلاء شأنهما ـ كان عربي الأصل لأن والده كان عربياً لقول السبكي عنه « وعن الشيخ أبي محمد أنه قال نحن من العرب من قرية يقال لها سنبس » (٢) . ويبدو أن لفظ سنبس اختلط على الدكتورة فوقية فقرأته سنبس وقد أراد السبكي بهذا الاسم قرية ، وأرادت هي اسم قبيلة من قبائل العرب . وهذا الخبر الذي أورده السبكي عن والد الإمام لا يمكن الاعتماد

---

١ ـ السبكي : طبقات الشافعية جـ ٣ ص ٢٤٩ .

٢ ـ ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ٢٥٧ .

عليه للقطع بأن الإمام ووالده كانا عربيين إلاّ إذا كان المراد أنهما من قبيلة عربية هاجرت إلى خراسان واستقرت بها . وفي هذه الحالة لا يكون مجرد القول بأن الإمام كان خراساني المولد يعني أن الإمام ليس عربياً. تذكر الدكتورة فوقية أن المؤرخين أجمعوا على نسبة الإمام أبي المعالي إلى جوين عدا السبكي الذي ينسبه إلى نيسابور (١). وترجع نسبة الإمام إلى جوين لأن أباه ولد وعاش بها. فقد ذكر السبكي عن والد الإمام أنه استقر بنيسابور من سنة سبع وأربعمائة حتى وفاته سنة ثمان وثلاثين وأربعمائة . ومعنى ذلك أنه منذ مولده بجوين حتى سنة سبع وأربعمائة — وهي فترة طويلة قضاها بجوين يتعلم ويتفقه — لم يبرحها إلاّ قبل مولد ولده عبد الملك باثنتي عشرة سنة . ولذلك نرجح الرواية التي تقول بمولد الإمام في بشتنقان — من قرى نيسابور التي استقر بها والد الإمام منذ سنة سبع وأربعمائة — فنسبة الإمام أبي المعالي الى نيسابور بحكم المولد ، وإلى جوين بالوراثة لأن أباه كان يلقب بالجويني نسبة إلى جوين التي ولد وعاش بها أكثر حياته . ونرى صحيحاً ما يقال من ان الإمام أبا المعالي كان خراساني الأصل . لأن جوين ونيسابور كانتا من ولايات خراسان في بلاد فارس . ولا نرى صحيحاً ما ذهبت إليه الدكتورة فوقية محمود من أن الإمام أبا المعالي ووالده كانا من قبيلة طيء العربية الشهيرة . إذ لا يوجد ما يؤيد أن قبيلة طيء نزحت إلى خراسان واستقرت بها . ويلقب الجويني بإمام الحرمين لأنه جاور بمكة أربع سنوات من سنة سبع وأربعين وأربعمائة وهي السنة التي وقع فيها الخلاف بين أهل السنة والشيعة التي كانت تسيطر على الحكم وفيها نزح إمام الحرمين عن نيسابور ومعه الإمام أبو القاسم القشيري حتى سنة إحدى وخمسين وأربعمائة وهي السنة التي انتهى فيها حكم البويهيين الشيعة ، واستيلاء الدولة السلجوقية التركية على الحكم خلفاً لها وقد كانت الدولة السلجوقية دولة سنية

---

١ — فوقية محمود : الجويني ص ١١ — ١٢ — طبعة القاهرة سنة ١٣٨٤ هـ .
والنص في طبقات الشافعية جـ ٣ ص ٢٠٨ .

أعادت لأهل السنّة مكانتهم . وكان الملك ألب ارسلان ووزيره نظام الملك المقتول بيد الباطنية سنة خمس وثمانين وأربعمائة من رجال العلم . فقربوا أهل السنة إليهم وأعادوا إمام الحرمين إلى التدريس بالمدرسة النظامية التي بناها لهم نظام الملك ، وكان الجويني يدرّس بعد وفاة والده في مدرسة نيسابور وهو ما يزال في العشرين من عمره . وفي ترجمة السبكي لإمام الحرمين خبر يستحق الوقوف عنده . فالسبكي لا يذكر أن لإمام الحرمين نسلاً ذكوراً . فيقول : « وظني أن آثار جده واجتهاده في دين الله يدوم إلى يوم الساعة ، وإن انقطع نسله من جهة الذكور »(١) . ولكن السبكي في نفس الكتاب ينسب له ابنا يقال له مظفر . فيقول السبكي في ترجمته « مظفر بن عبد الملك بن عبد الله الجويني الشيخ أبو القاسم بن إمـام الحرمين »(٢) . ولذلك نرى أنـه لا يحق للدكتورة فوقية أن تعتمد على نص السبكي وحده — وهي رواية لا تؤيدها غيرها من الروايات — في الوصول إلى أن الإمام ووالده كانا من قبيلة طيىء العربية الشهيرة . فما ذهبت إليه الدكتورة فوقية إنما هو تحميل الرواية فوق ما تحتمل ، وتخريج لا يتفق مع ما عداها من الروايات . درس الجويني الفقه على أبي القاسم الاسفرايني ٤٥٢ هـ الذي أخذ بدوره عن أبي إسحق الاسفراييني ٤١٨ هـ . وقد أفاد الجويني منه كثيراً في الأصول وعلم الكلام بالإضافة إلى الفقه . كما كان الجويني أيضاً يتردد على أبي عبد الله محمد بن علي ابن محمد النيسابوري الملقب بالخبازي والمتوفى سنة ٤٤٩ هـ لقراءة القرآن واجادته . وقد ذكر ابن كثير (٣) أن ظهور السلجوقيين بخراسان كان في حوالي سنة ست وعشرين وأربعمائة ، وقد استتب لهم الأمر سنة إحدى وثلاثين وأربعمائة . ومعنى هذا أن الجويني عندما عاد إلى نيسابور سنة إحدى وخمسين

---

١ — السبكي : طبقات الشافعية جـ ٣ ص ٢٥٨ .

٢ — نفس المصدر جـ ٤ ص ١٩ .

٣ — ابن كثير : البداية والنهاية مصور بدار الكتب تحت رقم ١١١٠ تاريخ — القسم الخامس الجزء الثالث .

وأربعمائة . كان حكم السلجوقين مستقراً غاية الاستقرار ولذلك تمكن الجويني من قضاء فترة هادئة استغلها في الدرس والبحث . فيقول السبكي « وبقي على ذلك قريباً من ثلاثين سنة غير مزاحم ، ولا مدافع . مسلم له المحراب والمنبر والخطابة والتدريس ومجلس التذكير يوم الجمعة والمناظرة »(١) . وقد انفرد السبكي بالإشارة إلى وجود بعض لمحات صوفية عند الجويني يبدو أنها راجعة أصلاً إلى صحبته لأبي القاسم القشيري عندما رحلا عن نيسابور أيام الفتنة بين أهل السنة والشيعة ، وبعد أن أمر السلطان طغرلبك الشيعي بالقبض عليهما فيقول السبكي « وأسبلت عليه الكعبة ستورها ، وأقبلت عليه وهو يطوف بها كلما اسود جنح الليالي ابيض ديجورها ، وصفت نيته مع الله . فلو كانت الصفا ذات لسان لشافهته جهاراً ، وشكر له السعي بين الصفا والمروة إقبالاً وادباراً »(٢) والغالب على الظن أن هذه الفترة كانت تجمع إلى الدراسة والبحث جهاداً للنفس وحساباً كي تصفو النية وتتحقق بالذات العلية . والظاهر أن الجويني لم يتعمق في هذه النواحي الصوفية ، ولم تكن لديه رغبة أكيدة للانخراط في سلك الصوفية وكانوا كثيرين في وقته . وإنما فعل ذلك مجاراة لأبي القاسم القشيري زميله في الرحيل عن نيسابور . ولم يكن ذلك إلا لرغبة الجويني في الاطلاع على أحوالهم والإلمام بها لا لكي يصبح صوفياً يعتد به في هذا المجال . ولذلك لم يصلنا شيء عن تصوفه . وما رواه السبكي كان في فترة قصيرة لم يكن فيها الإمام مستقراً وان أحسن استغلالها في العلم والمعرفة من كل المصادر بما فيها التصوف .

أما عن مصنفات الجويني فهي غزيرة ومتنوعة . فالسبكي يذكر له « النهاية في الفقه » و « الشامل في أصول الدين » و « البرهان في أصول الفقه » و « الإرشاد في أصول الدين » . وله الإرشاد في أصول الفقه أيضاً ، والورقات

---

١ — السبكي : طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٥٥ .

٢ — نفس المصدر ص ٢٥٢ .

في الفقه ، وغياث الأمم في التياث الظلم وهو بحث في الإمامة ، وفي الفقه أيضاً «مغيث الخلق في ترجيح القول الحق» وهو في فقه الشافعي . وآخر مصنفاته الرسالة التي كتبها لنظام الملك والمسماة بالعقيدة النظامية . وهي في الفقه والأصول . ويهمنا من مصنفات الجويني الغزيرة ما ألفه في علم الأصول كالشامل في أصول الدين ، والإرشاد إلى قواطع الأدلة ، والعقيدة النظامية ، لبيان قوة المذهب الأشعري ومدى تطوره منذ مؤسسه ، وكيف صمد امام المذاهب المخالفة يجالدها حتى تمكن في النهاية من أن يسود بتغلبه على المخالفين .

ومنهج بحث الإمام توضحه الدكتورة فوقية عن مخطوط للجويني تحت اسم «مختصر الإرشاد في الفقه» وقد ذكر القاضي عياض في «ترتيب المدارك وتقريب المسالك في أعلام مذهب الإمام مالك» ان للباقلاني كتاباً باسم «التقريب والإرشاد في أصول الفقه» وقد ذكره الاسفراييني (١). ومن المحتمل أن يكون الجويني اختصره ولكن ما نقلته الدكتورة فوقية عنه من ثقة الجويني بالأدلة العقلية ورأيه فيها أنها قطعية ، ومقارنته بما جاء في كتاب «الإرشاد» يقطع بأن الكتاب للجويني وإن كان الأصل للباقلاني لتقارب المذهبين . فالجويني في هذا الكتاب يثق في الأدلة العقلية ثقة تجعله لا يحتاج إلى الاعتماد على الشرع ما دامت تفضي إلى المطلوب . ولكن الجويني في أمور العقيدة يرى أن المنهج الصحيح هو الاعتماد على العقل والنقل والمزاوجة بينهما . صحيح أنه يرى أن العقل نور فطري حبا الله به الإنسان ليكون وسيلة للمعرفة ولكن فيما يتعلق بالنقليات وهي الأمور السمعية التي وجب الإيمان بها والإقرار بصحتها دون حاجة إلى قيام دليل عقلي عليها . ويقسم الجويني الأدلة إلى عقلي وسمعي . فيقول عن العقلي «ما دل بصفة لازمة هو في نفسه عليها ولا يتقرر في العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله»(٢). فالجويني يرى أن الدليل العقلي يحمل

---

١ — الإسفراييني : التبصير في الدين ص ١١٩ .

٢ — الجويني : الإرشاد إلى قواطع الأدلة ص ٨ — طبعة القاهرة سنة ١٣٧٠ هـ .

في نفسه دليل صدقه. لأن العقل عند الجويني علوم ضرورية أي أن العقل يحوي بحكم فطرته علوماً لا يقدر الفرد أن يصل إليها بمفرده ، وهي ما يسمى بالمعرفة الغريزية الفطرية التي لا يكتسبها الفرد ، بل توجد فيه منذ فطرته . والإنسان يثق بقوة الدليل الذي يأتي عن طريق العقل ثقة تثلج صدره ، وتبعث في نفسه الاطمئنان . وليس في مقدور العبد أن يتشكك في علوم العقل التي يقول عنها الجويني انها ضرورية . لأنها تكاد تكون بديهية ، والصدق فيها واضح . أما الدليل السمعي فهو « الذي يستند إلى خبر صدق أو أمر يجب اتباعه (١) ». أي هو المستند إلى الكتاب والسنّة لأن فيهما أخباراً وأموراً يجب اتباعها ، ونواهي يجب الانتهاء عنها . وما نطق به الكتاب ، أو أثر عن الرسول فهو خبر صادق يجب الإيمان به وإقراره كما جاء . أما في المسائل الاعتقادية فيرى الجويني ضرورة الاعتماد على النص والعقل ، ذلك أن النظر في الدين واجب شرعاً كي يصل المرء إلى اليقين . ولكن اليقين عند الجويني وقف على العقل وحده إذا استقل بنفسه في غير أمور العقيدة . وقد اتبع الجويني منهج الجمع بين العقل والنقل في إثبات وحدانية الله ووجوده وحدث العالم ووجوب اتصافه تعالى بالصفات . ولما كان الإمام يثق في العقل وأدلته فقد ذكر في مقدمة كتابه « الإرشاد » أن الذي دفعه إلى تصنيفه هو الحاجة إلى مزيد من الحجج العقلية والبراهين القطعية التي تقطع المخالفين ولايقنعهم سواها . فهم يعترفون بها ويخضعون لأحكامها يقول في المقدمة « رأينا أن نسلك مسلكاً يشتمل على الأدلة القطعية والقضايا العقلية متعلياً عن رتب المعتقدات منحطاً عن جلة المصنفات » (٢) فالإمام لا يحط من قيمة مصنفات السابقين عليه ، وإنما يضيف إليها ما تمليه ضرورة الجدال مع المخالفين ، والتصدي لدحض آرائهم بحجج وبراهين عقلية تبين عن مكنون العقيدة وإيضاح مبهمه . والملاحظ أن الإمام

---

١ – نفس المصدر – نفس الصفحة .

٢ – الجويني : مقدمة الإرشاد إلى قواطع الأدلة .

الجويني يبدأ أكثر مصنفاته بمقدمات كلامية يعرض فيها نظريته في المعرفة . فيتكلم عن العلم وحقيقته وأقسامه من ضروري وكسبي وقديم ومحدث . ويرى أن النظر في الدين واجب لأنه يؤدي إلى معرفة الواجب . والنظر الصحيح عنده يحصل به العلم وان كان لا يوجبه . ودليله على وجوب النظر شرعاً هو إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله . ولم يستدل الإمام بظواهر الكتاب والسنة في وجوب النظر لأنه علم مقطوع به عنده . فيقول « وإنما لم نعتصم في إثبات وجوب النظر بظواهر الكتاب والسنة لأن المقصد إثبات علم مقطوع به »(١) . وقد تناول الإمام في نظريته في المعرفة بيان مصادرها وهي عنده ثلاثة : العقل والحواس والنفس . فالعقل يدرك البديهيات كاستحالة اجتماع المتضادات . والحواس تدرك بها الأعراض التي تقوم بالجوهر كالألوان والطعوم والأرابيح والأكوان . أما النفس فهي مصدر لمعرفة الإحساسات والمشاعر التي تختلج بها النفس الإنسانية كالشعور باللذة والألم . ولم يتوسع الإمام في بيان كون النفس مصدراً للمعرفة . لأن القول الذي ذكرناه شبيه بقول المتصوفة بالبديهة والحدس . أي ما يتجلى في النفس الجلاء يغني عن بيان حقيقته . ويبدأ الإمام كلامه بمسألة حدوث العالم ليصل منها إلى إثبات الصانع الذي يثبت له الصفات فيبدأ الإمام في شرح اصطلاحات المتكلمين السابقين عليه دون أن يتعرض لذكر أسمائهم ليقبل من آرائهم ما يوافقه ويرفض ما لا يتفق معه . وبذلك يبني في النهاية لنفسه رأياً مستقلاً به ، وان كان استعان بآراء السابقين عليه واعترافه لهم بفضل السبق في بحث هذه المسائل وتحليلها . فالعالم عند المتكلمين له مفهومان : أحدهما كل موجود سوى الله تعالى ، وثانيهما أنه الجواهر والأعراض . ويرى الإمام ان تحديد هذه المفهومات قبل الخوض في المسألة أمر ضروري للوصول إلى نتيجة . فهذا التحديد بمثابة المقدمات أو الفروض المؤدية إلى النتائج . ولذا يمكن القول بأن منهجه في مسألة

---

١ — الجويني : الشامل في أصول الدين ص ٣١ — طبعة القاهرة سنة ١٣٨٠ هـ .

حدث العالم إنما هو منهج قياسي يضع المقدمات أولاً والحدود ثانياً ليصل إلى النتائج ثالثاً . ويقول الإمام بصدد هذه المسألة « ان القول في حدوث العالم ينبني على تقديم أصول وشرح فصول وإيضاح عبارات واصطلاحات بين المتكلمين ، ولا نتوصل إلى أغراضهم إلا بعد الوقوف على مراميهم ومعاني كلامهم »(١).
ويشرح الإمام معنى الجوهر والعرض . فيرى أن الجوهر ما يقبل التحيز أو هو المتحيز أو هو ما يقبل العرض ، والحيز عنده هو الجهة أو الناحية ، وحيز المتحيز اختصاصه بجهته أما العرض فهو المعنى القائم بالجوهر كالألوان والطعوم والروائح والحياة والموت والعلوم والإرادات القائمة بالجوهر . وفي كتاب « الشامل » يقدم الإمام تعريفاً آخر عند المتكلمين وهو « العرض ما لا يبقى وجوده أو هو الذي يقزم بغيره »(٢). والإمام يرد على المعتزلة التي لا ترضى حد العرض بأنه ما لا يبقى وجوده . إذ من أصلهم القول ببقاء معظم الأعراض فإذا كان حد العرض عند المعتزلة ما يقوم بالجوهر في الوجود . كان رد الامام عليهم أنكم أثبتم أعراضاً في الوجود لا تقوم بمحال منها إرادة الله وكراهته وقوله كن للحوادث . ولما كانت الأعراض تشمل الأكوان عرض الإمام لمعنى الكون بأنه « ما يشمل الحركة والسكون والاجتماع والافتراق »(٣).
ويرى الإمام أن الجوهر غير مفتقر إلى مكان لأنه لو افتقر إلى مكان لكان مكانه جوهراً ثم يتسلسل القول في مكانه ومكان مكانه إلى ما لا نهاية . ولم يفصّل الإمام القول في عدم حاجة الجوهر إلى المكان . ولم يوضح المراد بهذا القول ومن المخالف له فيه . ولكن إذا كان الجوهر غير مفتقر إلى مكان فكيف يقول الإمام بجواز المكان عليه وعدم وجوبه له « الجوهر غير مفتقر إلى مكان إذ لو افتقر إليه لكان مكانه جوهراً ثم يتسلسل القول في مكانه ومكان مكانه . فيجوز عليه المكان ولا يجب له »(٤) . ان عدم الافتقار دليل الغنى . وإذا كان

---

١ — الجويني : الشامل في أصول الدين ص ٣٤ .
٢ — نفس المصدر ص ٦٨ .
٣ — الجويني : الإرشاد ص ١٧ .
٤ — الجويني : الشامل ص ٦٢ .

المكان جائزاً اتصاف الجوهر به من حيث انه ما يشغل مكاناً ، كان ذلك لا يعني أن المكان واجب للجوهر لا يستطيع الانفكاك عنه . وأنا أرجح أن هذا الدليل نقله الناسخ ناقصاً مبتوراً لأنه على هذه الصورة لا يؤدي الغرض الذي يرمي إليه الإمام في هذا الكتاب من دحض حجج المخالفين ، وتثبيت قواعد الدين وإذا كانت الأعراض عند الإمام لا تبقى فالجواهر عنده باقية غير متحددة .

ويصف الإمام الجوهر بصفات واجبة وصفات جائزة . فالواجبة هي التحيز وقبول العرض . ومعنى ذلك أن الجوهر لا يتصور بدون العرض ، والعرض لا يقوم بنفسه بل بالجوهر . أما التحيز فهو من أخص أوصاف الجوهر . لأن من أثبت عرضاً متحيزاً كان معناه أنه أثبت جوهراً . أما الصفات الجائزة فهي أن الجوهر يغاير العرض . ورغم أن الأعراض كثيرة ويغاير بعضها بعضاً ، إلا أنها توجد في الجوهر . ولذا قلنا بجواز وجود الأعراض المتغايرة في الجوهر . وليس وجود الجوهر أو حدوثه صفتين زائدتين على ذاته ، وإنما يرجعان إلى أن الجوهر يستمد وجوده وحدوثه من ذاته . ويعترف الإمام أنه كالباقلاني من مثبتي الأحوال . وليس الوجود أو الحدوث عنده إلا أحوالاً ثابتة . أي أن القاضي الباقلاني جعل الوجود والحدوث من صفات الجوهر النفسية.وليس من صفاته الذاتية التي تزيد على الذات. أما النفسية فهي الدالة على الذات دون معنى زائد عنها . ولأن الإمام من مثبتي الأحوال لم يكن لوجود الجوهر عنده أو حدوثه معنى سوى قيامه بالجوهر أو بذات الجوهر . ولا يختلف الإمام مع المتكلمين في إثبات الجوهر الفرد . لأن الأجسام عندهم تتناهى . فيقول الشهرستاني « الجسم ينتهي بالتجزئة إلى حد لا يقبل التجزيء ويسميه المتكلمون جوهراً فرداً »(١) . فما ينتهي إليه تقسيم الجسم بتجزئته أجساماً لا

١ – الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٥٠٥ .

يقبل القسمة أو التجزئة ، وهو المسمى بالجزء الذي لا يتجزأ . ويصفه الإمام بأنه « ليس له طرف واحد شائع لا يتميز »(١). أي ليس له بداية ونهاية ووسط بينهما . ويرد الإمام على الفلاسفة القائلين بعدم تناهي الأجسام بأننا إذا افترضنا جسماً معلوماً أحد طرفيه ، وبدأت نملة الدبيب من هذا الطرف المعلوم حتى وصلت إلى الطرف الآخر لكان معنى ذلك أنها قطعت أجزاء الجسم ، ولا يتصور وصولها إلى الطرف الآخر إلاّ إذا كانت أجزاء الجسم الذي قطعته متناهية . لأنها لو كانت غير متناهية في العدد لما قطعته النملة . وفي ذلك يقول الإمام « فلو كانت أجزاؤه غير متناهية لما تصور الفراغ من قطعه وتخليفه. إذ الانقضاء ينبيء عن الانتهاء، وما استحال عليه الانتهاء لم يعقل فيه الانقضاء »(٢) فالإمام يرى الانقضاء وهو الوقوف عند حد معين دليلاً على انتهاء الأجزاء المحتواة في جسم ما ، ولا يمكن تصور الانقضاء فيما لا ينتهي . فاللامتناهي والمنقضي على طرفي نقيض . إنما المنقضي هو المنتهي فعلاً وليس بالقوة فقط . وإذا كان الإمام يتفق مع المتكلمين على تناهي الأجسام وانقضائها كان معنى ذلك أنه يرى إمكان وجود اللامتناهي ، وان كان ذلك لا يمنع من وجوده عقلاً وينفي وجوده فعلاً ، فالملاحظ أن الأجسام تتناهى . أما جواز عدم تناهيها في الفعل فليس هناك ما يمنعه . وقد استعاض الشهرستاني عن النملة في مثال الجويني بكرة حقيقية وبسيط حقيقي لإثبات الملاقاة والمماسة بين الكرة والبسيط كما في مثال النملة من وجوب فرض التماس الدائم بين القاطع والمقطوع . والإمام بذلك يرد على طفرة النظّام من أن القاطع يقابل جزءاً من المقطوع ، ويطفر جزء من غير مقابلة لـه . ويلزمه التسليم بأن ما قطع متناه أو غير متناه . فإن كان متناهياً كان منقضياً ، وان كان غير متناه كان غير المتناهي مقطوع ، والمقطوع عند الإمام هو ما تنتهي أجزاؤه والمماسة والمحاذاة عند

---

١ — الجويني : الشامل في أصول الدين ص ٤٩ .

٢ — الجويني : الشامل في أصول الدين ص ٥٠ .

الإمام بمعنى واحد . ويرى الإمام في كون الأجسام تتفاضل في الكبر والصغر دليلاً على تناهيها . لأنها لو كانت غير متناهية لكانت واحدة والكبر والصغر عنده راجع إلى كثرة عدد الأجزاء في أحدها دون الآخر . فإذا ثبت وجود الجوهر الفرد عند الإمام وصفه بأنه لا شكل له ولا معنى لتشبيهه بذي شكل لقوله « فإن ما يشبه شكلاً شكل . إذ حقيقة المشتبهين تقتضي ذلك» (١).

وقد ذكر الجويني أن القاضي الباقلاني أشار في بعض كتبه إلى اختيار تشبيهه بالمربع ، والجويني لا يوافق على تشبيهه بأي شكل لأنه لا شكل له . ولكن إذا انضم إليه غيره من الجوهر صار جزءاً من شكل . ولكنه لا يعطي شكلاً كاملاً كالمربع أو المثلث أو المدور ويمنع الإمام من تداخل الجواهر بعضها في بعض . لأننا في هذه الحالة لا ندري من الداخل ومن المدخول . وتداخل الأعراض يترتب في هذه الحالة أيضاً على تداخل الجواهر . لأنه لو تداخل جوهران يتصفان بالسواد والبياض لاختلط اللون — وهو عرض — فلا ندري أيهما الأبيض أو الأسود . وينتهي الإمام من عرض أقوال السابقين عليه في الجوهر بأنه « موجود متحيز مغاير لأعراضه القائمة به» (٢). فإذا كانت أخص أوصاف الجوهر هي التحيز ومغايرة الأعراض القائمة به ، فالقول بأنه موجود . هل المراد به الوجود العيني المتحقق في الواقع أم الوجود الذهني المتخيل . أغلب الظن أن الإمام قصد وجوداً ذهنياً ولم يقصد عينياً ، وأن هذا الوجود المراد للجوهر إنما هو في العقل وليس في الواقع . فنحن لا نرى في الواقع سوى أجسام تنقسم وتتجزأ . أما الجزء الذي لا يتجزأ فلا نراه بالفعل ، وإن كان وجوده جائزاً عقلاً . وقد قال الإمام بأن الجوهر الفرد لا شكل له ، ونحن نرى الأشكال في الواقع ، أما ما لا شكل له فجائز في العقل وحده . وبعد أن أثبت الإمام وجود الجوهر الفرد يقرر أصولاً لإثبات حدث الجواهر وهي

---

١ — نفس المصدر ص ٦٢ .

٢ — نفس المصدر ص ٥٣ .

إثبات الأعراض وحدوثها وإثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض واستحالة حوادث لا أول لها . ليصل الإمام إلى أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث . وهو مبدأ اعتمد عليه المتكلمون السابقون في إثبات حدث العالم وحاجته إلى محدث .

يبدأ الجويني بتعريف العرض لغوياً بأنه ما يعرض ولا يدوم مكثه . وقد وجد في كتاب الله ما يؤيد هذا المعنى لقوله تعالى «تريدون عَرَض الدنيا» (١) أي ما لا يدوم وهو العرض الفاني الذي لا يبقى . وقد عرضنا لمفهوم العرض عند المتكلمين وهو أنه لا يبقى وهذا الاصطلاح لا يختلف عن المفهوم اللغوي الذي ينفي عنه البقاء . لأن الجوهر هو ما يبقى . وقد رد الجويني على منكري الأعراض من الملاحدة القائلين بأنه لا موجود إلا الجواهر ودليله على ثبوت الأعراض أن الجوهر إذا كان ساكناً وتحرك ، فلا بد أن يكون مقتضياً اقتضى ذلك ، ويستحيل أن يكون هذا المقتضي هو نفس الجوهر ، وإلا استحال عليه أن يخرج من جهة إلى جهة . فخروجه من جهة السكون إلى جهة الحركة ليس أولى من العكس . ثم إذا كان المقتضي نفس الجوهر كان يلزم بقاؤه في حالة واحدة لا يستطيع الخروج عنها . فإذا انتفى ذلك ثبت أن مقتضياً زائداً على الجوهر هو الذي اقتضى ذلك . ويبطل أن يكون مثلاً له فلزم أن يكون مخالفاً . ولا يخالف الجوهر سوى العرض . فثبت قيام العرض بالجوهر . ويرى الإمام أن هنالك ضروباً من الأعراض تثبت اضطراراً ، ولا تحتاج إلى دليل في ثبوتها . ومن حاول ذلك خرج عن حد المعقول . وذلك كالألوان التي تعتور الذات فهي مدركة حساً معلومة اضطراراً ، وإقامة الدليل بالنظر في المعلوم اضطراراً عبث . ومن أنكر ذلك فلا حجة تقنعه ، ويلزم قطع الكلام معه . فيقول الجويني « اعلم أن ضروباً من الأعراض تثبت ذواتها اضطراراً . ومحاولة الأدلة على إثباتها حيد عن التحقيق . فالمعلوم ضرورة لا ينفى نظراً (٢)

---

١ — سورة الأنفال : آية ٦٧ .

٢ — الجويني : الشامل في أصول الدين ص ٧٩ .

وبخلاف الألوان التي تتعاقب على الذات يذكر الأصوات المدركة بحاسة السمع والطعوم المدركة بحاسة الذوق ، والروائح المدركة بحاسة الشم ، واللذة التي يعقبها ألم يحسها الإنسان من نفسه . فهذه اللذة وسيلتها في المعرفة النفس . أما إثبات مغايرة هذه الأعراض للجواهر فواضح من قول الإمام « إذا أحسسنا لذة فنعلم ضرورة عدم الألم معها . فإذا زالت اللذة يثبت الألم ، فنعلم ان هذا لم يكن فثبت ، ولو كان عين الذات لكان قبل ذلك إذا كان الذات قبل» (١) ؛ ومعنى ذلك أن هذه الأعراض كالألوان والطعوم والأرايح المدركة حساً تغاير الجوهر . لأننا نجد الألم واللذة يتعاقبان . فإذا وجد أحدهما زال الثاني ، وتعاقبهما دليل التغير والجوهر لا يتغير ولا يتعاقب . ولكي يثبت الإمام حدث الأعراض يرتب أصولاً ثلاثة هي استحالة عدم القديم ، واستحالة عدم قيام الأعراض بأنفسها ، واستحالة انتقالها ، وكذلك الرد على القائلين بالمكون والظهور . وقد ذكر الإمام الأصول السالفة الذكر لإثبات حدث الأعراض والرد على الدهرية لقولهم بحدث الأعراض وقدم الجواهر بأصلين اختلفوا فيهما وهما إثبات حوادث لا نهاية لها ، وان الجواهر القديمة لم تزل محلاً للحوادث ، وأن الجواهر كانت عارية عن الأعراض ، ثم حدثت فيها الأعراض فيما لا يزال . بل يذهب بعض الدهرية إلى القول بقدم الأعراض . ويبدأ الإمام في كتابة « الإرشاد » بالرد على القائلين بالكمون والظهور . ويلجأ إلى مثال الجوهر الساكن إذا تحرك فقد طرأ عليه أمر حادث ، وينفي أن الحركة كانت كامنة في الجوهر ثم ظهرت وانكمن لظهورها السكون . فيقول الإمام « لو كان ذلك كذلك لاجتمع الضدان في المحل الواحد» (٢). أي لو كان الأمر كوناً وظهوراً للشيء الواحد لكان معنى ذلك اجتماع الحركة والسكون ، وهما متضادان في شيء واحد . ويدلل الإمام على استحالة عدم القديم بقوله « لو

---

١ — الجويني : الشامل في أصول الدين ص ٧٩ .

٢ — الجويني : الارشاد ص ٢٠ .

عدم القديم لوجب تجويز إعادته إذ ما تحقق وجوده وساغ عدمه ساغت إعادته»(١). والحادث هو من جازت إعادته، وهو غير القديم. فلما استحالت إعادة القديم ثبت أن القديم لا يعدم. والإمام يرى استحالة اجتماع القدم والعدم. لأن ذلك يعني إثبات الأولية ونفيها، والقديم غير حادث فيجتمع القدم والحدوث. والعقل يدرك هذه البديهة دون عناء، وهي استحالة القول بأن القديم كان عدماً في وقت من الأوقات. وحتى لو قدّر جواز العدم على القديم مع تجويز استمرار الوجود من غير مقتض كان ذلك محالاً. فالجائز يفتقر إلى مقتض، والعدم نفي محض يستحيل تعلقه بمقتض. ويثبت الإمام ان القدم يضاد الحدوث، وليس العدم ضداً للقدم. وإذا كان جواز العدم على القديم منتفياً، كان وجوبه أولى بالانتفاء لقول الإمام «فإن قدر العدم واجباً كان ذلك محالاً ضرورة. فإن محصول القول بوجوب العدم يرجع إلى استحالة استمرار الوجود»(٢). أي أن العدم يتنافى واستمرار الوجود، وبقاء القديم موجوداً مستمر الوجود يحيل وجوب العدم أو جوازه عليه. ويرى الإمام أن القول بالإعدام بالضد — وقد نفاه — هو مذهب المعتزلة. فيقول «إنهم اتفقوا على ان السواد يعدم بطروء البياض وكذلك القول في كل ضدين»(٣). أي أن البياض يحل محل السواد فلا يترك له أثراً. فيكون البياض موجوداً والسواد معدوماً. لأنه يستحيل اجتماع ضدين في محل واحد. فوجود أحدهما يكون مع عدم الآخر. ولما كان الجوهر عند الإمام هو القابل للعرض قال باستحالة تعري الجواهر عن الأعراض. لأنها تتوالى هي وأضدادها على الجوهر، حتى لو قدر عرض لا ضد له لم يخل الجوهر عن قبوله. فيقول الإمام «إذا كان الجوهر في حالة يجوز أن يقبل البقاء فيها فلا يخلو عنه، وليس له ضد يخالفه» (٤). فالبقاء لا ضد له، ومع ذلك لا يجوز خلو الجوهر عنه

---

١ — الجويني : الشامل في أصول الدين ص ٨٩ .
٢ — الجويني : الشامل في أصول الدين ص ٩٠ .
٣ — نفس المصدر ص ٩٢ . ٤ — نفس المصدر ص ٩٨ .

لأن البقاء معنى لا ضد له . وتذهب الدهرية إلى أن الجواهر القديمة كانت عاية عن الأعراض في الأزل . ويرى الإمام أن صالحاً بن مسرح التميمي الخارجي المقتول سنة ٧٦ هـ ورئيس فرقة الصالحية ـ أجاز تعري الجواهر عن جميع الأعراض . أما المعتزلة فقد اختلف البصريون فيها عن البغداديين . فذهب البصريون إلى أن الجواهر يجوز تعريها عن الأعراض ، ويمتنع تعريها عن الأكوان . والبغداديون أجازوا التعري عن الأعراض ومنعوه عن الألوان . ويرد الإمام على الدهرية بإثبات الأكوان واتصاف الجواهر بها فيما لم يزل بقوله«وانا نعلم ببديهة العقل ان الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل غير مماسة ولا متباينة » (١) . فالاجتماع يقتضي التماس والافتراق يقتضي التباين والانفصال . فإذا اجتمعت الجواهر فيما لم يزل ، فالاجتماع سبقه افتراق . لأن المخالف يثبتها في الأزل مجتمعة متلاصقة أو مفترقة متباعدة أو مجتمعة أولاً ولا مفترقة . فإن أثبتها مجتمعة أو مفترقة أثبت الاجتماع والافتراق وهما كونان ، ولا يجوز اجتماعهما . فلا يكون الشيء مجتمعاً مفترقاً في حال واحدة . ولا يجوز القول بأنها لا مجتمعة ولا مفترقة . لأنه إذا فرضنا الكلام في جوهرين ، فلا بد أن يكون أحدهما ملاصقاً الثاني أو مفترقاً عنه . وهذا الأمر واضح بالبداهة ولا مجال لإنكاره . فثبت الاجتماع بالانضمام ، والافتراق بالانفصال . ويرد الإمام على البصريين والبغداديين من المعتزلة بأن اتفاق الكافة على استحالة خلو الجواهر عن الأعراض مع قيامها بها يوجب هذه الاستحالة في مفتتح الفطرة . وإذا كان الجوهر لا يخلو عن الألوان لأن اللون الذي قام به أولاً لا يعدم إلا بطروء ضده ، والضد لا يعدم إلا بطروء ضد آخر وهكذا. فإن نفس الشيء في الأكوان . وبذلك يقول الإمام « ان البياض يعدم ويجوز أن لا يعقبه سواد » (٢) . إلا أن العرض ينتفي عن محله بطريان ضد فيه ،

---

١ ـ الجويني : الإرشاد ص ٢٤ .
٢ ـ الجويني : الشامل في أصول الدين ص ١٠٣ .

والضد إنما يطرأ في حال عدم المنتفي به على زعمهم . فإذا انتفى البياض جاز أن لا يحدث بعد انتفائه لون . لأن البياض السابق إلى الجوهر يعدم أولاً ، ثم يعقبه السواد بعد عدم البياض . ولا تقول المعتزلة ان وجود البياض لا ينتفي إلاّ بعد وجود السواد ، وإلا لزمهم اجتماع الضدين . وإذا زعموا أن عدم البياض يسبق وجود السواد لم يكن ثمة أثر لوجود السواد في إعدام البياض . فألزمهم الإمام فساد أصلهم الذي أصّلوه . أما رد الإمام على الصالحي الخارجي فألزمه انتفاء حدث الجواهر إذا قال بتعري الجواهر عن الأعراض . فيقول الإمام « إذا جوزت تعري الجواهر عن الأعراض فكيف تستدل على حدث الجواهر » (١) . ولا سبيل إلى ثبوت حدوثها سوى القول باستحالة تعريها عن الأعراض لأن الأعراض حادثة وما لازم الحادث فهو حادث مثله. ويثبت الإمام استحالة قيام الحوادث بذات الباري بقوله«لو قامت به لم يخل عنها ، وذلك يقضي لحدثه » (٢) . الإمام في هذه المسألة يرد على الملاحدة القائلين بأن العالم لا يزال على ما هو عليه وأن دورات الفلك لم تزل تتعاقب . فكما أن كل ولد مسبوق بوالد ، وكل زرع مسبوق ببذر فكذلك الحوادث ما تزال تتعاقب . أي أن هناك خلقاً مستمراً فيما لا يزال منذ القدم . وإذا كانت الدورة التي نحن فيها سبقتها دورات لا نهاية لها « فما انتفت عنه النهاية يستحيل أن ينصرم بالواحد على أثر الواحد » (٣) . وتعاقب الدورات وحده دليل حدوثها ، والحادث له ابتداء وانتهاء . ويعني الإمام بذلك أن أصل الملاحدة يجمع بين التناهي واللاتناهي وهو جمع بين متناقضين . فالدورة التي تنصرم تنقضي وتنتهي ويأتي غيرها في أثرها . وما له نهاية له مفتتح وبداية . وانتفاء اللانهاية يوافق العقول بالابتداء. وقد استند الإمام في دليله الثاني إلى قول شيخه الأشعري « من نفى الأولية عن

---

١ – الجويني : الشامل في أصول الدين ص ١٠٤ .

٢ – الجويني : الإرشاد ص ٢٥ .

٣ – نفس المصدر ص ٢٦ .

الحوادث وزعم أنها لم تزل متعاقبة آحاداً ثم يقرر الفراغ منها ويحقق تصرمها . فقد جحد الضرورة وبديهة العقل » (١) . لأن الجمع بين نفي النهاية والمصير إلى التناهي تناقض واضح لا يمكن إنكاره . ويرى الإمام أن الحادث ما له أول ، وفي نفي الأولية نفي الحدوث . وليس حقيقة أن الحادث ما له آخر . فحتى على فرض ثبوت حوادث لا آخر لها كنعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار ، لا يلزم ثبوت حوادث لا أول لها . لأنه لا وجه للربط بين الحالين . وإذا ثبت حدوث الأعراض واستحالة تعري الجواهر عنها واستحالة حوادث لا أول لها ، ثبت أن الجواهر لا تتعرى عما له أول ، وإذا لم تتعر عنه لم تسبقه. لأنها لو سبقته لكانت عارية عنه . وينتهي الإمام إلى أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث دون نظر واعتبار . وذلك لأن الجواهر اما أن تكون قبل الحوادث أو معها أو بعدها . فإذا كانت متقدمة على الحوادث فقد عريت عن الحوادث . وإن قارنتها كانت بعد ان لم تكن مثلها . وهذا معنى الحدوث . وان تأخرت عن الحوادث كان في ذلك إثبات الأعراض قائمة بنفسها . وهذه الوجوه باطلة . فإذا كان الجوهر والعرض حادثين وهما الموجودان اللذان تنقسم إليهما الموجودات العينية ، وكان تعريف الإمام للعالم بأنه جواهر وأعراض — كان العالم حادثاً . ونذكر أن الإمام قد عرّف الموجود بأنه الشيء ، وعرف الشيء بأنه الموجود . وقد ذكرنا للإمام تعريفاً آخر للعالم بخلاف كونه جواهر وأعراض . هذا التعريف للعالم هو أن العالم كل موجود سوى الله تعالى وصفاته الذاتية . ونفس هذا التعريف للشيء نجده عند الباقلاني « الموجود هو الشيء الثابت الكائن . لأن معنى الشيء عندنا أنه الموجود » (٢) . والمعدوم منتف ليس بشيء . والمعدوم عند الجويني منتف من كل الوجوه ، ومعنى تعلق العلم به العلم بانتفائه . ويذكر الجويني أن المعتزلة تذهب إلى القول بأن المعدوم شيء . لأن الشيء

---

١ — الجويني : الشامل في أصول الدين ص ١٠٧ .

٢ — الباقلاني : التمهيد ص ٤٠ .

عندهم هو المعلوم موجوداً كان أو معدوماً . والجويني يريد بالشيء الموجود الحادث الكائن بعد ان لم يكن ، وأن الله يخلق الشيء من عدم ، وينقله من العدم إلى الوجود . وفي ذلك إثبات لقدرة الله . وإذا كان الشيء شيئاً في العدم – على تعريف المعتزلة – لم يكن لقدرة الله أثر . لأن الشيء شيء في العدم والوجود . ولم يتعرض الجويني في كتابه الإرشاد للكلام في الشيء . ولكنه فصل القول بالشيء والمعدوم في كتابه الشامل . وأخذ الجويني يرد على المخالفين بحجج تستند إلى اللغة أحياناً وإلى أقوال السابقين عليه كثيراً . وذلك لإثبات أن الشيء هو الموجود ، والمعدوم ليس بشيء ، ويقسم الجويني الموجودات إلى ما له أول ومفتتح . وهو الموجود الحادث . وإلى ما ليس له أول ومفتتح ، وهو الموجود القديم . وبعد أن يثبت الإمام حدث العالم ، وأن الحادث جائز وجوده وانتفاؤه . بين أن وجوده كان من مخصص خصصه بالوجود . وإذا كانت العلة توجب معلولها على الاقتران ، بطل أن يكون جارياً مجرى العلل . والعلة لا تخلو أن تكون قديمة أو محدثة . فإذا كانت قديمة لوجدت العالم أزلاً . فلزم قدمه . وإن كانت حادثة افتقرت إلى محدث ، ويتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية . وما وجب في العلة يجب في الطبيعة عند الطبائعيين . وإذا بطلت العلة والطبيعة ثبت كونه فاعلاً مختاراً . وإذا ثبت بذلك أن للعالم صانعاً صنعه ، ومقتضياً اقتضى وجوده عن عدمه . لزم النظر فيما يجب له من صفات ، وما يستحيل عليه ، وما يجوز له . والصفات الواجبة له نفسية ومعنوية . فالنفسية هي « كل صفة إثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس غير معللة بعلل قائمة بالموصوف » (١) . أي هي الصفات التي تقوم بالذات وتلازمها دون مفارقة لها . والحكم بين الصفة والموصوف ليس حكم العلة بالمعلول . وذلك مثل كون الجوهر متحيزاً من أخص أوصاف الجوهر . والتحيز غير معلل بأمر زائد عن الجوهر . أما الصفات المعنوية فهي « الأحكام الثابتة للموصوف بها

---

١ – الجويني : الإرشاد ص ٣٠ .

معللة بعلل قائمة بالموصوف» (١). وذلك مثل كون العالم عالماً معلل بالعلم القائم بالعالم. وكذلك في كون القادر قادراً معلل بالقدرة القائمة بالقادر. وكذلك الحال في المريد والإرادة. والصفات النفسية الواجبة لله هي الوجود والقدم وقيامه بنفسه ومخالفته للحوادث ووحدانيته. هذا إلى أن الإمام يميل إلى جعل الوجود نفس الذات وليس من الصفات، ويفرق بينه وبين التحيز القائم بالجوهر. ويرى أن التحيز أمر زائد على ذات الجوهر. أما وجود الجوهر فهو نفس الجوهر. ولكن الذي دعاه إلى عد الوجود من الصفات هو ما فعله السابقون عليه. فيقول «والأئمة رضي الله عنهم متوسعون في عد الوجود من الصفات، والعلم به علم بالذات» (٢). ويشرح الإمام معنى القدم بأنه ما لا أول لوجوده، والباري سبحانه قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاته لا يقارنه حادث. ولذلك كان الباري سبحانه قديماً متقدماً على الحادثات، وهو قائم بنفسه متعال عن الافتقار إلى محل يحله، أو مكان يقله. ودليله على ذلك أن الباري لو افتقر إلى المحل لكان المحل قديماً لاتصاف المحل بما يقوم به، والباري كان موصوفاً بالقدم قبل المكان ولا زال. فلا يفتقر في وجوده إلى المحل. ولكي يبين الإمام مخالفة الباري للحوادث يفسر حقيقة المثلين والخلافين. بأن المثلين «كل موجودين سد أحدهما مسد الآخر» (٢). والخلافين «كل موجودين ثبت لأحدهما من صفات النفس ما لم يثبت للآخر» (٣). فكل شيئين استويا في صفات النفس فهما مثلان، أو هما المستويان فيما يجب ويجوز ويمتنع من الصفات الثبوتية. ويرى الإمام أن التماثل والاختلاف في الشيئين لنفسيهما لا لمعنى زائد عليهما. ولذلك لا يتماثل المختلفان، ولا يختلف المتماثلان. ومما يستحيل اتصاف الباري به كونه جوهراً

---

١ — نفس المصدر نفس الصفحة.

٢ — الجويني: الإرشاد ص ٣٤ والشامل ص ١٦٩.

٣ — نفس المصدر نفس الصفحة.

متحيزاً . فهو سبحانه تعالى عن التحيز والاختصاص بالجهات ، وفي ذلك رد على الكرامية . والاختصاص بالجهة يتطلب المحاذاة والمماسة . وما جاز عليه مماسة الأجسام أو محاذاتها كان حادثاً . ويتعرض الإمام لمسألة الاستواء على العرش ويؤول الآية الواردة في إثبات الاستواء على أن المراد به القهر والاستيلاء. ولكن الإمام يعود إلى موافقة شيخه الأشعري على أن المراد بالاستواء فعل فعله الله بالعرش . لأن العرش أعظم المخلوقات . فيقول الإمام « ولا يبعد حمل الاستواء على قصد الإله إلى أمر بالعرش » (٣) . ويستند الإمام إلى اللغة في تفسير الاستواء بالقهر والاستيلاء فيجد في قول العرب استوى فلان على الممالك إذا احتوى على مقاليد الملك واستعلى على الرقاب دليلاً قوياً يؤيده فيما ذهب إليه . ولا يوصف الباري بكونه جسماً . لأن الجسم هو المؤلف والباري واحد . ولا يعقل أن يكون جسماً لأن أقل قليل الاجتماع ما يكون بين اثنين . ويرد الإمام على النصارى في قولهم بالجوهر ، ويدلل على استحالة كون الباري جوهراً . لأن الجوهر هو المتحيز والقابل للعرض . والجوهر عند النصارى واحد ذو أقانيم ثلاثة هي الوجود والعلم والحياة . والوجود عندهم هو الأب ، والعلم هو الكلمة ، والروح القدس هي الحياة . وليس المراد بالكلمة عندهم الكلام لأنهم يقولون : الكلام مخلوق والكلمة قديمة . والأقانيم عندهم ليست موجودات مستقلة بذاتها بل هي أحوال زائدة على وجود الجوهر. ويرى الإمام أن التقيد بجعل الأقانيم ثلاثة ليس له ما يبرره ، وأنه من الجائز أن تكون أربعة إذا أضيفت إليها القدرة ولذلك ينتقل الإمام مباشرة إلى القول بوحدانية الله . لأنه يرى أن أقانيم النصارى التي يرونها آلهة ، وإجماعهم على التثليث يقدح في القول بالوحدانية . ويثبت الإمام أن الله واحد بدليل التمانع — وقد عرضنا له عند الأشعري — وقد ذكر الإمام احتمال التوافق بين الإلهين وفصّل القول في الدليل . وبذلك يكون الدليل كاملاً عنده كما كان كاملاً

---

١ — الجويني : الإرشاد ص ٤١ .

عند الباقلاني . أما الصفات المعنوية الواجبة له تعالى فهي العلم والحياة والإرادة والقدرة والسمع والبصر . وهي صفات قديمة أزلية . ولا يتصف الباري بكونه ذائقاً شاماً وان اتصف بكونه سميعاً بصيراً . لأن الشم والذوق ينبئان عن ضروب من الاتصال بالمشموم والمذاق . ويجعل الإمام – البقاء – صفة نفسية . فيقول « والذي نرتضيه أن الباقي باق لنفسه ، وليس كونه باقياً من الأحكام التي توجبها المعاني » (١) . أي هو يجعل البقاء من صفات النفس ولا يجعله من الصفات المعنوية كالعلم والقدرة . والإمام من القائلين بالأحوال كالباقلاني ، ويفسر الحال نفس التفسير الذي نجده عند أبي هاشم الجبائي « الحال صفة لموجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدم » (٢) . ويقسمها الإمام إلى ما يعلل كالصفات المعنوية نحو كون الحي حياً والقادر قادراً، وما لا يعلل كالصفات النفسية نحو كون الجوهر متحيزاً زائداً على وجوده . أما أدلته على إثبات الأحوال فقوله « إن من علم بوجود الجوهر ولم يحط علماً بتحيزه ثم استبان تحيزه . فقد استجد علماً متعلقاً بمعلوم ، ويسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز » (٣) . ويعني الإمام بذلك أن الحال أمر زائد على الذات . لأنه إذا كان وجود الجوهر هو نفسه ، كان العلم بتحيزه علماً زائداً على العلم بوجود الجوهر . ويجوز العلم بوجود الجوهر دون العلم بكونه متحيزاً . لأن التحيز بالنسبة للجوهر صفة إثبات راجعة إلى الجوهر ، وليس إلى أمر خارج عنه أو قائم به . ويبرر الإمام قول أبي الهاشم بأن الأحوال لا معلومة ولا مجهولة بقوله « ان المعلومات تنقسم إلى وجود وعدم وصفة وجود لا تتصف بالوجود والعدم » (٤) . فجعل الجويني واسطة بين الوجود والعدم أسماها صفة الوجود

---

١ – الجويني : الإرشاد ص ٧٨ .

٢ – نفس المصدر ص ٨٠ .

٣ – نفس المصدر ص ٨١ .

٤ – نفس المصدر ص ٨٢ .

وهي المراد بالحال . وقد أخذ الإمام يرد على المعتزلة في نفيهم الصفات بقولهم بإرادة حادثة .

وألزمهم من سياق مذهبهم ما يتفق وما يذهب إليه الإمام لبيان أن قوله الحق وينفي الإمام قول جهم بإثبات علوم حادثة للرب تتجدد بتجدد المعلومات. ويرى الإمام أن علمه واحد وقديم ويحيط بجميع المعلومات التي تتجدد وتتعاقب ، ولا يتعدد علمه بتعدد المعلومات ، ولا يتجدد بتجددها لتعلقه بما لم يزل ولا يزال وقد فصّل الإمام القول في مسألة الكلام بالذات ، ورد على المعتزلة في قولهم بخلق القرآن ، وأثبت أن القرآن كلام الله غير مخلوق . فيقول الإمام « الباري سبحانه وتعالى متكلم بكلام أزلي لا مفتتح لوجوده » (١) . ويعرض الإمام لأقوال الفرق في مسألة الكلام . فالمعتزلة كما تقول بالخلق تقول الكرامية بالقدم إلا أن القول حادث والقرآن عندهم قول . والكلام عندهم القدرة على الكلام . أما القول فحادث قائم بذاته تعالى . وإذا كانت حقيقة الكلام عند المعتزلة أنه الحروف المنتظمة والأصوات المتقطعة الدالة على أغراض صحيحة . فهو عند الجويني « القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يصلح عليه بالإشارات »(٢) — والمعتزلة تنكر الكلام النفسي وهو الفكر الدائر بالخلد . ويلجأ الإمام إلى اللغة لإثبات الكلام النفسي . والمتكلم عندهم من قام به الكلام ، وعند المعتزلة المتكلم من فعل الكلام أي صح وقوع الفعل منه . ويترتب على قول الإمام بأن المتكلم من قام به الكلام — أن يوجب الكلام حكماً لمحله وهو كونه متكلماً . فإن كل صفة قامت بمحل أوجبت له حكماً . ويقول الإمام بقول شيخه الأشعري بجواز أمر المعدوم بالأمر الأزلي على تقدير الوجود . والأمر القديم في نفسه على صفة الاقتضاء ممن سيكون . والكلام عند الجويني كما هو عند الأشعري واحد يتعلق بجميع متعلقات الكلام . فهو أمر بالمأمورات ونهي عن المنهيات وخبر عن المخبرات . وذلك كالعلم والقدرة

---

١ — الجويني : الإرشاد ص ٩٩ .

٢ — نفس المصدر ص ١٠٤ .

والإرادة وكما رد الإمام على المعتزلة في خلق القرآن رد على الحشوية في قدم القرآن . فيعرض لرأيهم في المسألة بقوله « ذهبت الحشوية المنتمون إلى الظاهر إلى أن كلام الله تعالى قديم أزلي ، ثم زعموا أنه حروف وأصوات ، وقطعوا بأن المسموع من أصوات القراء ونغماتهم عين كلام الله تعالى » (١) . فالحشوية ترى أن الكلام قديم يحل في الأجسام ولا يفارق الذات . فالإمام يرى أن القراءة محدثة والمقروء قديم لأنه الكلام القديم الذي تدل عليه العبارات . وكلامه تعالى مكتوب في المصاحف ، محفوظ في الصدور ، مسموع بالقراءة . وقد يراد بالسمع الإدراك أو الفهم والإحاطة ويقول الإمام بنزوله على الأنبياء . ولا يعني بالنزول – الانتقال . لأن الانتقال خاص بالأجسام ، إنما المراد أن جبريل أدرك كلام الله وهو في السماء ، ثم نزل إلى الأرض وأبلغه لرسوله . وإذا كان الإمام قد تناول مسألة الكلام بالتفصيل فإننا نرى أن ما ذهب إليه فيها يتفق وآراء شيخه الأشعري . ولذلك لم نعرض لأدلته وردوده على المخالفين تفصيلاً . ولما كان الكلام عنده من الصفات القديمة قال الإمام « يمتنع إطلاق الغيرية في صفات الباري تعالى وذاته » (٢) . لأن حقيقة الغيرين انهما الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما للثاني بزمان أو مكان أو وجود أو عدم . وهو نفس قول الأشعري في الغيرية. وللإمام قول آخر في معنى الغيرية سابق على هذا القول الذي ذكرناه . فيقول « حقيقة الغيرين كل موجودين يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر » (٣) . وقد أصبح هذا المعنى قولاً للأشعري . وإذا كانت الصفات عند الإمام ليست أغياراً للذات فليست هي الذات كذلك ، وإنما هي موجودات . ورأيه في صفة البقاء أنها ليست صفة معنوية كالعلم والقدرة زائدة على الذات ، وإنما هي الوجود المستمر . وقد ذهب الإمام إلى ذلك كي

---

١ – نفس المصدر ص ١٢٨ .

٢ – الجويني : الإرشاد ص ١٣٨ .

٣ – الجويني : الشامل في أصول الدين ص ٢٠٢ .

لا يصف الصفات بأنها باقية وإذا كان الاسم هو المسمى عند الجويني كانت الصفة مدلول الوصف الذي هو قول الواصف ويذهب الجويني مذهب الأشعري في أن الأسماء تتنزل منزلة الصفات . فإذا قلنا ان الله خالق وجب إثبات الخلق له . وقد اعتمد الإمام على الشرع في إثبات أسماء الله . ورأي الإمام في الصفات الخبرية كالوجه واليدين هو تأويل الآيات الواردة بثبوتها ، وحمل اليدين على القدرة ، والوجه على الوجود . ويعارض الإمام في صرف الآيات الواردة في الصفات السمعية على ظاهرها ، ويتوسع في التأويل في الكتاب والحديث ومنه حديث المقام المحمود .

وفي مسألة رؤية الله في الآخرة والتي يقول الإمام بجوازها . يثبت أن المدرك هو الحي الذي لا آفة به ، وأن الإدراك لا يشترط بنية مخصوصة ، وأن المصحح للرؤية هو الوجود . فكل موجود يجوز أن يرى . والرؤية في الآخرة لا تتطلب انبعاث الأشعة من الناظر واتصالها بالمرئي . وكذلك لا يمنع من الرؤية الإفراط في القرب والبعد ، وإنما الإمام يقول بجواز انخراق العادة التي تتطلب هذه الشروط المادية التي تجوز على الأجسام دون الباري تعالى . ويذكر الإمام أن المعتزلة مجمعون على أن الباري لا يرى نفسه ، وإن كانت شرذمة منهم ذهبت إلى جواز ذلك ، وقد منعهم من ذلك اشتراط الرؤية بالحواس — وهي لا تجوز عليه تعالى . وينفي الإمام كل الشرائط المادية التي فرضها المعتزلة لجواز الرؤية ، ويرد عليهم بما يقطع أدلتهم . والرؤية عند الإمام ستكون في الجنان وعداً من الله صدقاً وقولاً حقاً . وأدلته السمعية على جواز الرؤية هي نفس أدلة الأشعري . أما الآية التي يعتمد عليها المعتزلة في نفي الرؤية وهي قوله تعالى « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » (١) . فالإمام يفرق بين الإدراك والابصار . فالإدراك يقوم على الإحاطة ، والرب

---

١ — سورة الأنعام : آية ٦ .

منزه عن التحديد والنهاية وإذا كانت الآية تنفي الإدراك فهي لا تنفي الرؤية البصرية . وإذا كانت الرؤية عند الإمام جائزة للموجود ، وكان الإدراك كذلك يتعلق بكل موجود والشم والذوق من جملة الإدراكات . فهل يسمى الباري ذائقاً شاماً . هذا ما ينفيه الإمام لأن الشم والذوق واللمس وإن كانت إدراكات إلا أنها تفتقر إلى الاتصال . فالشم هو اتصال الخيشوم بالمشموم ، وكذلك الحال في المذاق والملموس وليس الأمر كذلك في الإدراك أو الرؤية .

ويرى الإمام متفقاً في ذلك مع شيخه الأشعري أنه لا خالق سوى الله ، وأن العبد ليس مخترعاً . بل هو قادر بقدرة محدثة خلافاً للمعتزلة القائلين بأن العباد موجدون لأفعالهم ومخترعون ، ويدلل الإمام على استحالة كون العبد خالقاً لأفعاله مخترعاً لها قادراً عليها بمفرده . فيقول « الأفعال المحكمة دالة على علم مخترعها ، وتصدر من العبد أفعال في غفلته وذهوله ، وهي على الاتساق والانتظام . وصفة الاتقان والإحكام ، والعبد غير عالم بما يصدر منه . فيجب أن يكون الصادر منه دالاً على علم مخترعه »(١) . أي أن العبد لو كان مخترعاً لأفعاله لكان عالماً بحقائقها . ولكن غفلته وذهوله عن الإحاطة بحقيقة ما يصدر عنه دليل عجزه . فدل ذلك على أن مخترع الأفعال الرب تعالى وهو وحده العالم بحقائقها . ويرى الإمام أنه لا بد لكل مخلوق من رب ومالك . فإذا كان العبد خالقاً أفعاله لكان ربها وإلهها . وهذه مشاركة من العبد للرب في الاقتدار والإمام لا يرى أثراً للقدرة الحادثة . لأن ذلك يقدح في كون الرب قادراً على كل شيء فيقول « القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلاً . وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها ، إذ العلم معلوم تعلقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه »(٢). وإذا كان الله منفرداً بخلق الأفعال، فهو المتفرد بخلق الهدى والاضلال ويراد به الإيمان والكفر . وهو الذي طبع على قلوب الكفرة وختم

---

١ — الجويني : الإرشاد ص ١٩٠ .

٢ — نفس المصدر ص ٢٩٠ .

أنهم لا يؤمنون . وقد جعل الإمام آيات الهدى والاضلال دليلاً على اقتداره تعالى على قلوب العباد يقلبها كيف شاء . ويتناول الإمام مسألة الكسب بشيء من التفصيل لمزيد بيان فيها ولما يغلفه البعض من غموضها . فالفعل إذا كان مخلوقاً للرب فهو مكسوب للعبد بقدرته التي خلقها الله فيه . وهذه القدرة لكونها عرضاً لا تبقى كسائر الأعراض لأنها لو بقيت استحال عدمها . وهي كذلك لا تسبق المقدور . بل تقارنه . أما الأزلية فهي تتقدم بداهة على وقوع المقدورات بها . ولكن إذا كان الحادث في حال حدوثه مقدوراً بالقدرة القديمة والقدرة الحادثة التي هي مقدور العبد . فهل يؤدي ذلك إلى أن يكون مقدور بين قادرين أو مقدور بقدرتين إحداهما قديمة والأخرى حادثة . ان الصحيح هو أن الفعل تتعلق به القدرة القديمة خلقاً والحادثة كسباً . فلا وجه لتماثل القدرتين حتى يكون مقدوراً لهما . والقدرة الحادثة تتعلق بمقدور واحد ولا تتعلق بالمتضادات . ويتابع الإمام شيخه الأشعري فيمنع تعلق القدرة الحادثة بالضدين فيقول « لو تعلقت بهما لقارنتهما ، ومن ضرورة ذلك اقترانهما ، وهو باطل على الضرورة »(١) . وذلك لاستحالة اجتماع الضدين . ويتساءل الإمام عن اختصاص أحد الضدين بالوقوع بالقدرة دون الثاني إذا كانت القدرة الواحدة متعلقة بالضدين ، وليس أحدهما أولى بالوقوع من الثاني . ويصل الإمام إلى أن القدرة لا تصلح لغير ما وقع من الأفعال . ولا يعني تعلق القدرة بمقدور واحد أن يكون الواحد ملجأ إليه غير قادر على التحول عنه . لأن الإمام يرى أنه ليس من شرط القدرة على الشيء القدرة على ضده ، كتعلق العلم بالمعلوم لا يشترط فيه التعلق بضده من الجهل . ويوافق الإمام شيخه الأشعري في القول بالتكليف بما لا يطاق . ويراه جائزاً عقلاً غير مستحيل، ويقتصر الإمام على وجهين من أوجه التكليف بما لا يطاق . ويراها جائزة . وهي جمع الضدين ، وإيقاع ما يخرج من قبيل المقدورات عن طريق خرق العادة . ولا

---

١ - الجويني : الإرشاد ص ٢٢٣ .

يقدر العباد في نظر الإمام على الأكوان والألوان والطعوم ، بل ولا يدركون عجزهم عنها ويبطل الإمام القول بالتوليد ، وينسب الأفعال المتولدة عن الأفعال المباشرة إلى الباري تعالى . لأن الفعل المباشر الذي يقع بقدرة العبد التي يخلقها الرب هو في الأصل مخلوق له تعالى ، وكذلك ما يتولد عن هذا الفعل من أفعال . ورأيه في الإرادة أنها عامة شاملة لكل ما يراد . ولذلك يقول الإمام « مذهبنا أن كل حادث مراد لله تعالى حدوثه ولا يختص تعلق مشيئة الباري بصنف من الحوادث دون صنف ، بل هو تعالى مريد لجميع الحوادث خيرها وشرها ، نفعها وضرها » (١) . ويعني هذا أنه مريد لما خلق ، قاصد إلى إيجاد ما أوجد . ولا يصح القول بأن إرادة الله قاصرة بمعنى أنه عاجز عن فعل ما يريد ، أو أن يقع في ملكه ما لا يريده . بل هو قادر على ما يقع من الحوادث أيضاً . ويرد الإمام على المعتزلة في نفيهم إرادة الله للمكاره والمعاصي . ويرى أن الله لا يلجىء العباد إلى الطاعات ، وإلا كان إيمانهم اضطراراً . ولكنه أراد منهم الإيمان اختياراً . وتلك إرادة الله ، ولو شاء لهداهم أجمعين . ولكنه ترك لهم فرصة الطاعة والاجتهاد حتى يؤمن من يؤمن مختاراً ، ويعصي ويكفر من أراد مختاراً . وتوفيقه تعالى لعبده هو خلق قدرة الطاعة لديه ، وخذلانه خلق قدرة المعصية عنده . ومن وفقه الله للإيمان لا يعصي . لأنه ليست لديه القدرة على المعصية . ومن خذله لا يؤمن لأنه يفتقد القدرة على الإيمان .

ويتعرض الإمام لتسمية القدرية بالمجوس لأنهم يقسمون الخير والشر في حكم الإرادة والمشيئة تقسيم المجوس للخير والشر إلى يزدان وأهرمن . وفي رأيه أن هذه التسمية تلحق بهم وليس بأهل السنّة كما ظنوا هم — المعتزلة — فأهل السنة يفوضون الأمر لله ولا يضيفون القدرة إلى العبد خلقاً بل كسباً . ولكن إذا كانت قدرة العبد لا تأثير لها في الفعل عند الجويني . فكيف ينسب إليه الشهرستاني القول بنسبة الفعل إلى قدرة العبد . فيقول الشهرستاني معبراً عن

---

١ — الجويني : الإرشاد ص ٢٣٧ .

رأي الجويني « اما نفي القدرة والاستطاعة مما يأباه العقل والحس . واما إثبات القدرة لا أثر لها بوجه فهي كنفي القدرة أصلاً . واما إثبات تأثير في حالة لا تعقل كنفي التأثير . فلا بد إذا من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الإحداث والخلق »(١). فالفعل يستند إلى قدرة العبد لا إحداثاً وخلقاً . ولكن وجوداً وأن لم يكن مستقلاً . فالإمام يثبت للقدرة الحادثة أثراً هو الوجود. ولكنه لا يثبت استقلال العبد بالوجود . بل تستند الأسباب إلى مسبب الأسباب وهو الباري تعالى . فهو الخالق للأسباب ومسبباتها . ولم نجد في كتب الجويني ما يثبت تأثيراً لقدرة العبد الحادثة في الفعل. فالجويني يجعل الفعل متعلقاً بالقدرة كما يتعلق العلم بالمعلوم . فإذا كان الفعل من متعلقات القدرة ، والمعلوم من متعلقات العلم دون تأثير من أحدهما في الآخر . كان صحيحاً أن هذا التعلق لكسب الفعل لا لخلقه وإيجاده . ولا يختلف ذلك كثيراً مع ما أراده الشهرستاني بقوله « ان الفعل يستند وجود إلى القدرة ، والقدرة تستند وجوداً إلى سبب آخر حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب . فهو الخالق للأسباب ومسبباتها »(٢) . وإن كان الشهرستاني قد أراد بذلك أن يصل الجويني بالفلاسفة الذين سلكوا مسلك الوسائط وهو ما نجده عند الأفلاطونية المحدثة إلا أن الجويني لم يخرج في الحقيقة عن عقيدة أهل السنة والجماعة فيما قاله . ويبرر الشهرستاني هذا المسلك من الجويني برغبته في الابتعاد عن الجبر . لأنه إذا كان الفعل يحدث مباشرة عند اقتران القدرة به كان ذلك يعني أن الفعل مجبور على الحدوث. فرأي الجويني أن الفعل لا يترتب على القدرة الحادثة ترتب المعلول على العلة . وإلا كان هناك جبر تخلص منه الجويني باعتبار القدرة حادثة تتوسط الأسباب المنتهية إلى الباري مسبب الأسباب . ويتفق الإمام مع شيخه الأشعري على أن العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه ، وإنما الشرع هو الذي يحسن ويقبح ولذلك

---

١ — الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٢٨ ونهاية الإقدام في علم الكلام ص ٧٨ .
٢ — الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٢٨ .

يقول الإمام بأن التحسين والتقبيح ليسا عقليين كما زعم المعتزلة ، وإنما سبيل إثباتهما الشرع . وليس الحسن والقبح زائدين على الشرع . بل هو نفس ما ورد به الشرع من الثناء على فاعل الحسن وذم فاعل القبيح ولا يجب على الله شيء لأنه سبحانه وتعالى — يتعالى عن النفع والضرر والآلام والملذات . ونعمه تعالى على عباده أفضال ، وشكرهم لها واجب عليهم . وثوابه على الطاعات فضل منه وليس استحقاقاً للعبد أو واجب على الرب . وكذلك عقابه العاصي ليس بواجب عليه تعالى ، وإنما في مقدوره العفو عنه . ولكنه يعاقبه لأنه أخبر بذلك فهو صادق في وعيده ولا يخلف وعده . وقد تعرض الإمام للآلام وأحكامها . فذكر أن الآلام واللذات لا تقع مقدورة لغير الله . فهي حسنة ما دام الباري هو الفاعل لا يعترض عليه في حكمه ، وليس سبحانه ملتزماً بتعويض الآلام في الآخرة . فلا يجب عليه شيء لأنه المالك القاهر يفعل ما يشاء . وقد أوجب المعتزلة على الباري فعل الأصلح لعباده . ولكن الإمام يرى أنه ليس بواجب عليه تعالى ، ويرد على البغداديين والبصريين ردوداً مستفيضة ليكشف عن وهن حجتهم ويضرب مثالاً يوضح رأيه في المسألة بقوله « إذا علم الأب الشفيق أن ولده لو أمده بالأموال لطغى وآثر الفساد وتنكب الرشاد ، ولو قتّر عليه لصلح (١) . فالتقتير في هذه الحالة أصلح من السعة . وإذا كان المعتزلة قد أوجبوا على الله لطفاً لو فعله الرب بالعبد لاطاعه ، فإنهم قالوا بعدم قدرة الله اللطف بالكافرين ليؤمنوا . واللطف عند الإمام هو « أن الباري يخلق للعبد قدرة على الطاعة وذلك أمر مقدور له تعالى أبداً »(٢) أما عن رأي الإمام في مسألة النبوات . فهو يثبت جواز انبعاث الرسل رداً على البراهمة منكري النبوات. ودليله على جواز إرسال الرسل أن ذلك ليس من المستحيلات التي يمتنع وقوعها كاجتماع الضدين وانقلاب الأجناس . فليس في أن يكلف الله رسوله

---

١ — الجويني : الإرشاد ص ٢٩٨ .

٢ — الجويني : الإرشاد ص ٣٠٠ .

بإبلاغ أحكامه إلى عباده ما يمتنع من جهة التحسين والتقبيح . فليس انبعاث الرسل قبيحاً حتى يمتنع وقوعه عقلاً . بل إرسال الرسل لطف من الباري لعباده كي يؤمن عباده بما يشرعه رسوله . وإذا كان منكرو النبوات يحتجون بأن الأنبياء يأتون بما يدرك عقلاً ، وليست هناك فائدة في إرسال الرسل . إذ العقل يقوم مقامهم . كان رد الإمام أن هناك أموراً لا تقبل عقلاً فلزم رفضها . والرسل يأتون بما يدرك عقلاً وما ليس في مقدور العقل إدراكه . ودليل النبوة المعجزات التي تظهر على أيدي الأنبياء . والمعجزات هي الأمور الخارقة للعادة والتي ليست من مقدورات البشر لا لعجزهم عنها . ولكن لأن الله يخلق فيهم العجز عن معارضة النبي فيما يأتي به من خوارق أجراها الله على يديه . ويفرق الإمام – كما فعل القاضي الباقلاني – بين المعجزة والكرامة التي تثبت للاولياء . فيقول بأن المعجزة دليل النبي ، والكرامة دليل الولي . وما جرى لأصحاب الكهف دليل على إثبات الكرامة للأولياء . والمعجزة إنما هي لتصديق مدعي النبوة دليل على صدقه ويقول الإمام بثبوت السحر . لأن الشرع قد أخبر عن قصة هاروت وماروت وسحر لبيد بن أعصم اليهودي لرسول الله . ولا يظهر السحر إلا على يدي الفساق وهذا ما يميزه عن المعجزة التي تظهر على أيدي الأنبياء والكرامات التي تظهر على أيدي الأولياء . ويرد الإمام على منكري نبوة محمد عليه السلام . وهما طائفتان : منعت إحداهما نسخ الشرائع ، وطعنت الثانية في آياته ومعجزاته فيقول الإمام ان العيسوية – وهي فرقة من اليهود تنسب إلى أبي عيسى إسحق بن يعقوب الأصبهاني في أواخر ملك بني أمية – تثبت نبوة النبي ، ولكنها ترى أن شريعته تخص العرب وحدهم دون من عداهم . وحقيقة النسخ عند الإمام انه « الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر ، على وجه لولاه لاستمر الحكم المنسوخ (١) وإذا كان النسخ يعني ارتفاع حكم ثابت وحلول آخر مكانه لمزيد بيان أو

---

١ – الجويني : الإرشاد ص ٣٣٩ .

فائدة ، فلا يعني ذلك تجويز البداء على الله . لأن علم الله يتعلق بالمعلومات ، ولا يتجدد له علم لم يكن. والرد على منكري معجزات النبي يقوم على ان القرآن آية من معجزات النبي لما فيه من جزالة الأسلوب والنظم المخالف لأساليب العرب واحتوائه على قصص السابقين . والنبي كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب وحكى عن أخبار الأولين . ويذكر الإمام للنبي معجزات أخرى بخلاف القرآن كانشقاق القمر ونبع الماء من خلل الأصابع وتسبيح العصي وانطاق العجماء . والنبوة عند الإمام ترجع إلى قول الله تعالى لمن يصطفيه «أنت رسولي» . ولا ينصرف هذا القول إلى جسم النبي أو علمه بكونه نبياً أو علمه بربه . ويرى الإمام عصمة الأنبياء عن الكبائر ودليله في ذلك الاجماع . أما الصغائر فجائزة عليهم . لأن العلماء لا يجمعون على نفيها عنهم . وموقف العيسيوية من إثبات النبوة وقصرها على العرب يناقض المأثور من الكتاب والسنّة والأخبار المتواترة عن إرسال الدعاة إلى الملوك والأكاسرة . فبطل ما أدعوه وتناقض ما ذهبوا إليه . والملك يرى الإمام أن قولهم واضح السقوط والبهتان ولا يحتاج إلى رد . ويتكلم الإمام عن الأمور السمعية كالآجال فيرى أن كل من مات وقتل فبأجله مات . وأجل كل شيء وقته ، وأجل الحياة وقتها المقارن لها والرزق عنده هو المنتفع به . وينقسم إلى المحظور والمباح . وقد ذهب بعض المعتزلة إلى أنه الرزق والملك فألزمهم الإمام أن يكون ملك الباري تعالى رزقاً لهم . ويدلل الإمام على جواز إعادة المعدوم بالأدلة العقلية والسمعية متفقاً في ذلك مع شيخه الأشعري . أما عن كيفية الإعادة فلم يقطع الإمام فيها برأي . فيقول «لا يبعد أن تصير أجسام العباد على صفة أجسام التراب ، ثم يعاد ترتيبها إلى ما عهد قبل . ولا يحيل أن يعدم منها شيء ، ثم يعاد ، والله أعلم بعواقبها ومآلها (١) . ويؤمن الإمام بعذاب القبر وسؤال منكر ونكير ، ويرى جوازهما عقلاً ، وأن السؤال يقع على أجزاء من القلب يعلمها الله فيحييها سبحانه ويتوجه عليها بالسؤال . والجنة والنار مخلوقتان ، وقد أنكر بعض المعتزلة

---

١ – نفس المصدر ص ٣٧٤ .

خلق الجنة والنار زاعمين أنه لا فائدة من خلقهما قبل يوم القيامة . فيرد عليهم الإمام بأن الله يفعل ما يشاء ولا يتجه بفعله إلى نفع أو اغراض والميزان والحوض والصراط عنده حق ثابت لا شك فيه . وهي أمور جائزة عقلاً يقطع السمع بثبوتها فلزم الإيمان بها . ويرى الإمام أن الشفاعة حق لأهل الكبائر من أمة محمد . ولا يقطع الإمام بعقاب من مات مصراً على المعاصي . بل يفوض أمره إلى الله إن شاء عاقبه بعدله ، وان شاء عفا عنه بفضله ورحمته . وكان بعض معتزلة بغداد أوجب على الباري عقاب العاصي . فرأى الإمام أنه لا يجب على الله شيء في الدنيا أو الآخرة . ويتعرض الإمام لذكر كل الأقوال التي قيلت في مسألة الإيمان ليصل إلى رأيه الذي ارتضاه وهو أن الإيمان هو التصديق . ولا ينفي الإمام صفة الإيمان عن الفاسق لأنه مصدق على التحقيق وان فسق بفعله . ولا يرى الإمام زيادة الإيمان أو نقصانه ما دامت حقيقته التصديق . وهذا الرأي لا يختلف كثيراً عن القلانسي الذي يرى زيادة الإيمان ونقصانه لأن حقيقته طاعة سراً وعلناً . ولا يرى الإمام الاستثناء في الإيمان وذلك بأن يقول العبد أنا مؤمن إن شاء الله . فيقول الإمام « الإيمان ثابت في الحال قطعاً لا شك فيه (١) . والتوبة عند الإمام هي الرجوع عن الزلات وهي واجبة على العبد بإجماع المسلمين على ترك الزلات . ولا يجب على الله قبول التوبة ولم يثبت بالعقل أو السمع القطع بقبول توبة التائب . ويبدي الإمام رأياً في مسألة الإمامة وإن كان يرى أنها ليست من المسائل الاعتقادية . فيبدأ بالكلام في معنى الخبر وأنه ما يوصف بالصدق أو الكذب ، ثم يقسمه اقساماً منها ما يعلم صدقه قطعاً ، ومنها ما يعلم كذبه قطعاً ، ومنها ما يتردد بين الصدق والكذب أما الخبر المتواتر عنده فهو « ما يعقبه علم بمخبره »(٢) . والعادة وحدها هي التي تفضي إلى خلق العلم بالمخبر عنه . ومن الجائز خرق العادة – ويبطل

---

١ – الجويني : الإرشاد ص ٤٠٠ .

٢ – نفس المصدر ص ٤١٢ .

الإمام القول بالنص على من يخلف النبي صلى الله عليه وسلم . والقول بالنص هو ما تستند إليه الشيعة في قولها ان النبي نص على الإمام علي بن أبي طالب بعد وفاته لتولي الخلافة . ويقول الإمام بأن الإمامة تثبت بالاختيار وإجماع الصحابة. وهي ثابتة إذا انعقدت بعقد واحد من أهل الحل والعقد . ولا يشترط إجماع أهل الحل والعقد على عقدها . ولا يجوز الإمام عقد الإمامة لشخصين في وقت واحد إلاّ إذا كانت المسافة بينهما شاسعة ولا يجوز خلع الإمام إلا إذا صدر منه أمر يجمع المسلمون على أنه من الأعمال الفاسقة وأن أمكن إصلاحه قبل الخلع كان ذلك أفضل . وقد يخلع الإمام نفسه إذا أحس من نفسه عجزاً عن أداء مهامه . وشرط الإمام أن تكون الإمامة في قريش ، ولا يرى أن تكون المرأة إمامة وإن أجاز كونها قاضية . ويثبت الإمام صحة إمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم . ويشترط الجويني أن يكون الإمام أفضل أهل عصره . ولا يرى إمامة المفضول مع وجود الفاضل ، إلاّ إذا أدى نصب الفاضل إلى فتن يخشى اندلاعها . ففي هذه الحال يجوز عقد الإمامة للمفضول . ولا يشترط الجويني العصمة للإمام ، بل أجاز عليه ارتكاب الصغائر . أما الكبائر ففيها نظر .

هذه هي أهم آراء الجويني الكلامية عرضنا لها كما وجدناها في مؤلفاته في علم الكلام كالإرشاد والشامل . إلا أننا نجد في كتابه « العقيدة النظامية » آراء أخرى جديدة في نفس هذه المسائل ، ورفضاً لبعض الآراء التي قال بها ، وميلاً أكثر إلى أهل السلف . وهذا الكتاب هو آخر كتبه . ولذلك فهو يمثل الآراء التي مات الإمام وهو يعتنقها . ففي مسألة حدث العالم مثلاً نجده يعرف العالم بأنه « كل موجود سوى الله تعالى » (١) . ويعني الإمام بهذا التعريف الموجودات العينية المتحققة في الواقع الخارجي ، وهو نفس تعريف الإمام للشيء — كما وجدناه في كتابه الشامل — ويحدد الإمام مفهوم العالم تحديداً أوضح

١ — الجويني : العقيدة النظامية ص ١١ — طبعة القاهرة سنة ١٣٦٨ هـ — نشرة الكوثري .

بقوله « هو اجسام محدودة متناهية المنقطعات ، وأعراض قائمة بها كألوانها وهيئاتها في تركيباتها وسائر صفاتها (١) . وهو يصور العالم بأنه أجسام محدودة متناهية ذات أشكال وأحجام ظاهرة ، وأعراض تقوم بالأجسام يضرب لها مثالاً بالألوان والهيئات التي تتركب في الأجسام على نحو محدد معين . ويرى الإمام أن هذه الأجسام سواء أدركناها بحواسنا أو لم ندركها فحكم الجواز ثابت لها لما يقوم بها من صفات متغيرة من الممكن أن تتشكل على نحو مخالف لما هي عليه في الأجسام ، ولذلك يقول الإمام مثبتاً حكم الجواز في هذه الأجسام والعقل قاض بأن تلك الأجسام المتشكلة لا يستحيل فرض تشكلها على هيئة أخرى ، وما سكن منها لم يحل العقل تحركه ، وما تحرك لم يحل سكونه (٢) . ولذلك يصل الجويني إلى النتيجة التي ارتضاها من تعريفه للعالم هذا التعريف الخاص قائلاً ان ما ثبت جوازه استحال وجوبه وإذا كان العالم جائزاً كان مستحيلاً قدمه . وقد ثبت افتقاره إلى مقتض اقتضاه على ما هو عليه . ذلك أن التغير والتبدل الحادثين في العالم — وهو يريد به الموجودات العينية وهي المدركة بالحس — لا يتم من تلقاء نفسه . بل لابد له من فاعل . وهذا الفاعل اما أن يكون مضطراً إلى فعله أو مريداً مختاراً . ويستحيل أن يكون مضطراً لأن ذلك يؤدي إلى كونه مطبوعاً على فعله . فلا يقدر على ترجيح أحد الطرفين على الآخر كترجيح الوجود على العدم . فلزم أن يكون مريداً مختاراً ، وفي ذلك ابطال للطبائعيين القائلين بالطبائع حتى يكون مستطيعاً إيثار وجود العالم في هذا الموضع من الخلاء دون ذلك ، أو في هذا الوقت المعين دون غيره . ولذلك يقول الإمام « لأن الموجب الذي لا يؤثر يستحيل أن يقتضي شيئاً دون مماثلة (٣) . لأنه لا يفعل عن إرادة واختيار ، بل عن طبيعة فيه جبل عليها

---

١ — نفس المصدر نفس الصفحة .

٢ — نفس المصدر . نفس الصفحة

٣ — الجويني : العقيدة النظامية ص ١٢ .

وهو قول الطبائعيين . وصانع العالم قديم ، وإلا كان محتاجاً إلى محدث لإحداثه لو كان محدثاً . والعالم فعل من أفعاله الجائزة الواقعة بإرادته وحسب اختياره ومشيئته . وهذا ما يعنيه الإمام بقوله « لم يبق إلا القطع بأن العالم فعل موقع على وجه دون وجه من وجوه الجواز بإرادة موثر مختار أوقعه على مقتضى مشيئته (١) . ويستحيل على الباري أن يتصف بصفات المحدثين الدالة على الحاجة والافتقار كالطول والعرض والحد والقدر والاختصاص بالجهة . ويبين الإمام أن مذهبه في الصفات هو التوسط بين المشبهة والمعطلة . فهو لا يشبه حتى ينتهي إلى التشكيل والتمثيل ولا ينفي حتى ينتهي إلى التعطيل . وإنما تشبيه بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل . والتوحيد عند الإمام هو القطع بوجود الإله مع الاعتراف بالعجز عن درك حقيقته . ويضرب مثالاً بالروح وهي الموجود المخلوق المعقول غير المحسوس — لا سبيل إلى جحد وجوده وليس من طريق لدرك حقيقته . ويبدي الإمام رأياً في التأويل . فيرجع عنه في أواخر حياته بعد أن توسع فيه — كما رأينا في سائر كتبه . ويجد الإمام في موقف مالك بن أنس مثالاً يجب أن يحتذيه . فموقف مالك هو التفويض في أمر المتشابهات . ويبين الإمام أنه يسير على منهج السلف في منع التأويل وإجراء الظواهر كما وردت مع تفويض معانيها إلى الباري ، ولذلك يقول « والذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقلاً ، اتباع سلف الأمة ، فالأولى الاتباع وترك الابتداع . والدليل السمعي القاطع في ذلك أن إجماع الأمة حجة متبعة (٢) . إذن يبدو أن الدافع للإمام في الخوض في علم الكلام طوال حياته هو الرغبة الصادقة في الدفاع عن الدين عن طريق رد حجج المخالفين بما يقنعهم ويقطع عليهم أدلتهم. والإمام يرى بعد أن أقام للمذهب الأشعري بناء كلامياً كاملاً ومتناسقاً . ان آراء الأشاعرة ومنهجهم هي نفس آراء أهل السنة ومنهجهم دون خلاف

---

١ — نفس المصدر نفس الصفحة .

٢ — نفس المصدر ص ٢٣ .

سوى ما اقتضته ظروف العصر وملابساته ، وما فرضته ضرورات الدفاع وأساليب الجدال . ومن الآراء التي قال بها الإمام في أواخر حياته وتعد رجوعاً منه عن بعض آراء اعتنقها طوال حياته — القول بتأثير قدرة العبد في مقدوره : فيقول الإمام « ومن زعم أنه لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها ، كما لا أثر للعلم في معلومه ، فوجه مطالبته العبد بأفعاله عنده كوجه مطالبته أن يثبت في نفسه ألواناً وإدراكات ، وهذا خروج عن حد الاعتدال (١) . لأن الإمام يعني أنه إذا لم يكن لقدرة العبد تأثير في فعله . فلا وجه لصحة التكليف ومطالبة العبد بامتثال الأوامر وتجنب النواهي وأداء الفروض . لأن ذلك شبيه بطلب المستحيل ، كما نطالبه أن يخلق لونه وإدراكه ، وليس ذلك في مقدوره. ويؤكد الإمام ضرورة إثبات تأثير لقدرة العبد في فعله وإلا كان معنى ذلك تكذيب الرسل فيما جاءت به من أوامر الشرع . ولذلك يقول الإمام « من استراب في أن أفعال العباد واقعة على حسب إيثارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب في عقله ، أو مستمر على تقليده مصمم على جهله (٢) فالإمام يتهم القائل بنفي تأثير قدرة العبد في الفعل — يتهمه بالجهل والخبل والتقليد . بل يرى أن في هذا القول تكذيباً لما جاءت به الشرائع ونادت به الرسل ولا يلزم من القول بتأثير القدرة الحادثة القول بأنها تخلق الفعل . فالباري وحده هو المنفرد بخلق الأفعال . والقول بذلك يؤدي إلى مشاركة العبد للرب في فعل الخلق ولا يكون الفعل مقدوراً بقادرين . لأنه واحد لا ينقسم . فهو مقدور بقدرة واحدة والجويني بذلك أراد إثبات الإرادة والاختيار للعبد حتى يصح التكليف ، ويكون الثواب والعقاب منصرفاً إلى أفعاله باختياره ؛ وهي الأفعال التي اكتسبها بقدرته التي خلقها الله فيه . ويوضح الإمام مراده بمثال العبد الذي لا يملك التصرف في مال سيده إلا بإذنه . حتى لو خولت له نفسه التصرف فيه بمفرده

---

١ — الجويني : العقيدة النظامية ص ٣٢ .

٢ — نفس المصدر ص ٣٠ .

لم يقدر إلا إذا أذن له سيده، والعبد مع ذلك يؤمر بالتصرف فيتصرف ، ويعاقب إذا خالف الأمر . فقدرة العبد سبب من الأسباب ليس مستقلاً . بل يتوسط الأسباب التي تنتهي إلى مسبب الأسباب وهو الباري تعالى . وعلى ذلك فالرأي الذي وجدناه عند الشهرستاني معبراً عن رأي الجويني — قد أخذه عن العقيدة النظامية وهي تمثل آخر آرائه . ولا ننكر تأثر الجويني بالفلاسفة في هذا الرأي . وقد مال الجويني في العقيدة النظامية إلى إثبات ان إعجاز القرآن كدليل على نبوة نبينا محمد راجع إلى الصرفة ومنع الناس عن معارضته والإتيان بمثله . أي أن الجويني لا يرى الإعجاز في القرآن لجزالته ونظم أسلوبه .. ولكن لأن الله صرف من تحداهم النبي عن أن يأتوا بمثله ، وفيهم الفصحاء والبلغاء ومن تقارب فصاحتهم وبلاغتهم ما أتى به الكتاب العزيز . ولا ينكر الإمام ميله للعقليات وتفضيله إياها عن السمعيات لقوله « فما كان معقولاً وجد العاقل له ثلجاً في صدره وانشراحاً في قلبه (١) . وذلك لأن الدليل العقلي يحمل في طياته دلائل صدقه مما يورث في النفس الثقة فيه ، ويجعل القلب منشرحاً يتلقاه بالقبول . وليس كذلك الدليل النقلي الذي يعتمد أحياناً على الخبر المتواتر الذي يقطع بصدق مخبره أو خبر الآحاد الذي يورث الشكوك والظنون . ويعود الإمام في العقيدة النظامية فيجعل الإقرار باللسان جزءاً من الإيمان تجب إضافته إلى التصديق بالقلب . فيقول « فإن اعترف بلسانه بما عرفه بجنانه . فهو مؤمن ظاهراً وباطناً ، وان لم يعترف بلسانه معانداً لم ينفعه علم قلبه ، وكان في حكم الله من الكافرين كفر جحود وعناد »(٢). ويبدو أن الجويني عندما قال بأن الإيمان هو التصديق فحسب ، كان يرى أن التصديق لا بد مشتمل على الإقرار والمعرفة . ولكنه عاد وصرح به وجعله ركناً هاماً في الإيمان بدونه يكون الإيمان ناقصاً . بل من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه عامداً ومعانداً كان شأنه شأن الكافر

---

١ — الجويني : العقيدة النظامية ص ٥٧ .

٢ — نفس المصدر ص ٦٢ .

الجاحد المعاند . وضرب الإمام مثلاً بفرعون الذي طغى واستكبر . ويرى الإمام أن الإسلام بمعنى الاستسلام لا يجعل فرقاً بين المؤمن والمسلم سوى أن كل مؤمن مسلم ، وليس كل مسلم مؤمناً . فالمؤمن هو المستسلم ، وليس المستسلم مقراً بلسانه مصدقاً بقلبه من أخبر عن صانع العالم وصفاته وأنبيائه وقد ذكر السبكي عن الجويني أنه رجع إلى مذهب السلف في أواخر حياته وأن كتابه « العقيدة النظامية » شاهد على ذلك . فيقول السبكي رواية عن الجويني « وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد . والآن قد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق . عليكم بدين العجائز . فإن لم يدركني الحق بلطف بره فأموت على دين العجائز وتختم عاقبة أمري عند الرحيل على نزهة أهل الحق وكلمة الإخلاص لا إله إلا الله . فالويل لابن الجويني »(١). وقد أراد الجويني نفسه بهذا الدعاء . فهو في أواخر حياته انخرط في سلك أهل السلف وسار على منوالهم . فقد خاض الإمام في كل العلوم ، ولم يقف عند حد النص وحده أي ظاهره ، بل خاض في كل ما نهى الإسلام عن الخوض فيه ، وأنزل جميع الطرق منزلة البحث والتمحيص من أجل الحقيقة وحدها ، وكان عقله مطبوعاً على رفض التقليد أياً كان ، فكل ما ثبت أنه حق أخذ به ، ورفض كل ما لا يقبله عقله . وخرج من ذلك كله بأن الاتباع أولى من الابتداع ، وأن التفويض آثر لديه من التأويل . وترك التأويل إلى مذهب السلف،وقد دعا الله مخلصاً أن يموت وهو عليه . وقد ذكر السبكي عن الجويني أنه منع من الاشتغال بعلم الكلام في أواخر حياته . فيقول السبكي رواية عنه « لا تشتغلوا بالكلام . فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ، ما اشتغلت به (٢) . أي أن الجويني يريد بذلك أنه بلغ في علم الكلام مبلغاً ، وأصبح له فيه شأن عظيم ولكنه وجد الحق في قوة الإيمان والتسليم والتفويض لا في استخدام العقل والتأويل وفرض

---

١ – السبكي : طبقات الشافعية جـ ٣ ص ٢٦٠ .

٢ – السبكي : طبقات الشافعية جـ ٣ ص ٢٦٠ .

الفروض والاحتمالات . وقد تشكك السبكي في صدور هذه العبارة عن الجويني . والصحيح انها تتفق وما أثر عن الجويني في « العقيدة النظامية » من رغبة صادقة في اتباع مذهب السلف بعد أن أثبت أن هذا الرجوع إنما هو عن اجتهاد وبصيرة لا عن تقليد وتعصب وقد نقل السبكي العبارة التالية التي توضح ميل الجويني كلية نحو مذهب السلف ورفض كل ما عداه ، وقبوله هذا المذهب عن رضى واقتناع « اشهدوا عليّ اني رجعت عن كل مقالة يخالف فيها السلف، وأني أموت على ما يموت عليه عجائز نيسابور » (١) . يبدو أن الجويني أراد بقوله السابق أن يثبت للجميع أنه وان خاض في كل العلوم ، واستخدم كل المناهج وجادل وناقش . لم يكن ذلك إلا دفاعاً عن الدين وتثبيتاً لقواعده وها هو الآن بعد أن أدى مهمته على أكمل وجه يسير في الطريق الصحيح والواجب اتباعه لكل مؤمن ورع تقي يفوض أمره لربه . فينزه بلا تمثيل ويثبت بلا تعطيل . وان آراءه التي تبدو مخالفة لمذهب السلف قد فرضتها ضرورات الجدال ، وأنه الآن ملتزم كل أقوال السلف مؤمن بها عن يقين .

بقي بعد ذلك مناقشة آراء الجويني لبيان مدى التطور في المذهب الأشعري على يد الجويني . نجد للنظرة الأولى ميلاً من الجويني إلى استخدام العقل ، ومغالاة وتطرفاً في التأويل . وأفكاره فلسفية عميقة ودقيقة تظهر بوضوح في كتابه « الشامل » . وكذلك نجد تأثراً بالفلسفة اليونانية وفلسفة المعتزلة ، وقوة في الجدال ، وتمرساً به من كثرة مجادلاته ومناقشاته مع المخالفين ، وبراهين منطقية وحججاً فلسفية لتدعيم البناء الكلامي للمذهب الأشعري . ولم يلتزم الجويني منهجاً معيناً في كل آرائه . فقد كانت ظروف البحث هي التي تملي عليه المنهج . وكان يميل إلى تحديد المصطلحات والمفهومات تحديداً قاطعاً قبل البدء في مناقشة المسائل فنجد أحياناً قياساً للغائب على الشاهد ، وسبراً وتقسيماً ،

---

١ — نفس المصدر ص ٢٦٣ .

ومناهج قياسية واستقرائية . ويبدو أن الجويني كان متأثراً بمنطق أرسطو في الأصول . بل نستطيع القول اننا نجد لدى إمام الحرمين مبحثاً ميتافيزيقياً في الوجود بآرائه في حدث العالم ولم يكن الإمام بحاجة إلى كل هذا التعقيد والتركيب الذي رأيناه في إثباته حدث العالم وحاجته إلى صانع مدبر . ولا ننكر أن الإمام كان متأثراً ببعض آراء أبي هاشم الجبائي . فقد كان الإمام من مثبتي الأحوال في بداية أمره . ويذكر السبكي (١) انه نفاها في أواخر حياته . والظاهر أن إمام الحرمين أراد بإعلانه الرجوع إلى مذهب السلف في أواخر حياته — إرضاء نفسه التي كانت متعطشة إلى معرفة كل المذاهب والآراء حتى ترضى بمذهب السلف بعد أن كشفت عن كل كنوز المعرفة ووجدت أن الرضا والتسليم هو أسمى الكنوز .

وفضل الجويني على المذهب الأشعري أنه زاده بياناً ووضوحاً وتأييداً ، مع وضع قواعده وأسسه الثابتة التي تجعله يصمد لكل الآراء المخالفة ويعلو عليها في النهاية . ولم يخالف الإمام شيخه الأشعري إلا في القليل من المسائل . وقد رد الإمام كل المطاعن التي وجهت إلى شيخه الأشعري . بقيت مسألة أثارت جدلاً كثيراً وهي مسألة علم الله بالجزئيات . فقد قال الكوثري (٢) ان الجويني كان ينكر علم الله بالجزئيات وانه يعلم الكليات وحدها وقد قال الدكتور النشار بقول الكوثري(٣) . وهذا القول الذي ذكره الكوثري مأخوذ عن الإمام الذهبي . فالذهبي وأستاذه ابن تيمية متفقان على الطعن في الجويني . وقد رد السبكي التهمة بأدلة من كتب الجويني كالإرشاد الشامل والبرهان في أصول الفقه . بل ان الجويني في « العقيدة النظامية » لا ينكر علم الله بالجزئيات.

ولم يكن الجويني عالم كلام فحسب . بل كان مدافعاً عن فقه الشافعي

---

١ — السبكي : طبقات الشافعية جـ ٣ ص ٢٦٥ .

٢ — الكوثري : إحقاق الحق وإبطال الباطل ص ٥ — طبعة القاهرة سنة ١٣٦٠ هـ .

٣ — النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص ٦٥ طبعة القاهرة سنة ١٣٦٧ هـ .

خير دفاع . وقد جعل كتابه « مغيث الخلق في ترجيح القول الحق » في نصرة المذهب الشافعي . وقد رد عليه الكوثري بكتاب مماثل ينصر فيه مذهب أبي حنيفة . وقد أسمى كتابه « إحقاق الحق بإبطال الباطل في مغيث الخلق » والكتابان مطبوعان . ومن ذلك كله نستطيع القول ان الجويني سار على نهج شيخه الأشعري من الانتصار لفقه الشافعي . وبذلك يكون المذهب الأشعري على أيدي الجويني ثابت الأركان فقهاً وكلاماً . وسنرى في الفصل الثالث أن الغزالي سلك مسلك الجويني في الخوض في كل العلوم والرد على كل الفرق . ثم يلجأ الغزالي في النهاية إلى طريق الصوفية فيجد فيه الملاذ والأمان .




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثالث

تطور المذهب عند الغزالي


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وبعد : هذا هو النموذج الأخير في بحثنا عن تطور المذهب الأشعري : الإمام الغزالي . والإمام أبو حامد الغزالي هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الإمام الجليل حجة الإسلام . ولد بطوس ثاني مدينة في خراسان بعد نيسابور — سنة خمسين وأربعمائة . وكانت طوس تتألف من مدينتين هما الطابران ونوقان . وكان والده يغزل الصوف ويبيعه . فقيل له غزّال . ومع مرور الزمن تخفف حرف الزال فأصبح غزال . وفي إحدى الروايات أن الغزالي نسبة إلى قرية يقال لها غزالة . ولا تصح هذه الرواية عندنا لأنه لا معنى لنسبة الغزالي إلى هذه القرية ، إذ الثابت أن مولده بطوس ووفاته بالطابران. وهذه النسبة غزالي تأتي في الغالب من النسبة إلى الصناعة . وهذا الأمر مشكور بصفة خاصة عند المعتزلة . فإذا كان أبوه يغزل الصوف ويقال له غزّال بالتشديد فإن التشديد خف مع مرور الزمن لأمر سهولة النطق به فحسب . تفقه أبو حامد في صباه على أحمد بن محمد الراذكاني — نسبة إلى راذكان من قرى طوس — لم يذكر السبكي تاريخ وفاته . وسافر إلى جرجان لتلقي الدرس على الإمام أبي نصر الإسماعيلي . وقد ذكر السبكي أن وفاة أبي نصر الإسماعيلي سنة خمس وأربعمائة. فإذا كان مولد الغزالي سنة خمسين وأربعمائة كان هناك ولا شك التباس وقع فيه السبكي . وقد تنبه إلى ذلك الشيخ صادق عرجون . فيقول في كتابه عن « الغزالي المفكر الثائر » هذا القول الذي أخذه عن فريد جبر في مجلة *Miedo* (١). فيقول عرجون « يظهر انه وقع التباس بين أبي نصر هذا

---

١ — فريد جبر : مجلة *Miedo* جـ ١ ص ٧٧ — طبعة القاهرة سنة ١٣٧٤ هـ .

المتوفى سنة خمس وأربعمائة وبين أبي القاسم الإسماعيلي . وهو من أسرة أبي نصر ، وكانت وفاته سنة سبع وسبعين وأربعمائة . فمعقول أن يكون هذا شيخ الغزالي (١) . وقد نقل الدكتور عبد الرحمن بدوي (٢) عن فريد جبر رأياً يذهب فيه إلى أن الذهبي هو الذي أوقع السبكي في هذا الغلط . ولم يذكر فريد جبر دواعي هذه التهمة المنسوبة للذهبي وهو شيخ السبكي . والحقيقة ان الذهبي التبس عليه الأمر دون قصد أو عمد ونقل عنه السبكي دون أن يتنبه إلى ذلك . وليست صفة التعمد من الذهبي في إيقاع السبكي في الخطأ واضحة تماماً ، وليس هناك ما يؤيدها خاصة وأن السبكي يحتاط كثيراً في الأخذ عن شيخه الذهبي مع أن الذهبي ثقة ولا مدخل للطعن عليه . ثم قدم نيسابور حيث لازم إمام الحرمين . فدرس عليه فقه الشافعي وكلام الأشعري . وكان الجويني حجة فيهما . ومن زملائه في الدراسة على إمام الحرمين ــ الكيا الهراسي ٥٠٤ هـ وأبو المظفر الخوافي المتوفى بطوس سنة خمسمائة . وكان الجويني يصف الثلاثة بقوله « الغزالي بحر مغرق ، والكيا أسد مخرق ، والخوافي نار تحرق (٣) وهناك دواع حملت الجويني على هذا القول . فالغزالي في هذه الفترة كان قد برع في علم الكلام والفلسفة ، وتصدى للرد على دعاوى المخالفين . وصنف الغزالي المنخول في علم الأصول وهو يدرس على الجويني . وقد ذكر ابن الجوزي ٥٩٧ هـ قول الجويني للغزالي عن هذا الكتاب « دفنتني وأنا حي ! هلا صبرت حتى أموت (٤) . وأشار الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى أن الجويني يعني بذلك أن كتاب الغزالي غطى على كتابه ولذلك نجد في الكثير من الروايات أن الجويني كان يفخر بالغزالي في الظاهر ، وإن كان في الباطن

---

١ ــ صادق عرجون : الغزالي المفكر الثائر ص ٤١ ــ هامش ــ طبعة القاهرة سنة ١٣٨١ هـ .

٢ ــ عبد الرحمن بدوي : مؤلفات الغزالي ص ٤ ــ طبعة القاهرة سنة ١٣٨٢ هـ .

٣ ــ السبكي : طبقات الشافعية جـ ٤ ص ١٠٣ .

٤ ــ ابن الجوزي : المنتظم في التاريخ نسخة مصورة بدار الكتب المصرية برقم ١٢٩٦ تاريخ جـ ٧ قسم ٢ .

لا يستحسن منه أخذه في التصنيف لتفوقه عليه — رغم ما امتاز به الجويني من مكانة عالية في الفقه والكلام . فينقل السبكي رواية عبد الغافر الفارسي تلميذ الجويني ومعاصر الغزالي والمتوفى سنة ٥٢٩ هـ بقوله « وكان الإمام مع علو درجته وسمو عبارته وسرعة جريه في النطق والكلام لا يصفي نظره للغزالي سراً لابائه عليه في سرعة العبارة وقوة الطبع ، ولا يطيب له تصديه للتصانيف وإن كان متخرجاً به منتسباً إليه كما لا يخفى من طبع البشر (١) . وبعد وفاة الجويني سنة ٤٧٨ هـ خرج الغزالي من نيسابور إلى المعسكر قاصداً الوزير نظام الملك . ويذكر الدكتور عبد الرحمن بدوي (٢) أن المعسكر كان ميداناً فسيحاً بجواز نيسابور أقام فيه نظام الملك معسكره. وكان نظام الملك محباً للعلم والعلماء، وأنشأ المدارس الكثيرة المسماة باسمه ، وكان يحضر مجالس العلم . ولعلو مكانة الغزالي وظهور اسمه احتل من نظام الملك مكاناً مرموقاً فأخذ يناظر العلماء ويلاقي الخصوم ويظهر عليهم ويدافع بحرارة عن عقيدة أهل السنّة والجماعة . واستمر الغزالي على هذا الحال من الجدال والنقاش ست سنوات . وفي سنة أربع وثمانين وأربعمائة توجه للتدريس بالمدرسة النظامية ببغداد بتكليف من الوزير نظام الملك . ولذلك يقول عبد الغافر الفارسي عنه انه « صار بعد إمامة خراسان إمام العراق »(٣). وأقام الغزالي على التدريس أربع سنوات، وكان ذائع الصيت والجاه . إلا أنه في خلال السنوات الأربع التي امتدت من سنة أربع وثمانين وأربعمائة حتى سنة ثمان وثمانين وأربعمائة كان يخالط صوفية المعسكر . وهذا الخبر الذي أورده السبكي يقوم عندنا دليلاً على أن بذور التصوف كانت قد غرست في الإمام الغزالي منذ أيام طفولته . إذ ان أباه وقد كان رجلاً محباً للعلماء عاشقاً للصوفية والزهاد يلازم مجالسهم فأوصى بأبي حامد وأخيه أحمد عند وفاته إلى صديق له صوفي يعلمهم آداب الصوفية وسلوكهم . فالغزالي

---

١ — السبكي : طبقات الشافعية جـ ٤ ص ١٠٧ .

٢ — عبد الرحمن بدوي : مؤلفات الغزالي ص ٢٢ .

٣ — السبكي : طبقات الشافعية جـ ٤ ص ١٠٧ .

إذن وجد التصوف منذ نعومة أظافره في كل ما حوله ، في بيته وبلده وجميع الأماكن التي انتقل إليها . هذا رغم أن التصوف في هذه السن لم يكن يخرج عن كونه زهداً وورعاً ورضاً بالقليل وتميزاً للحلال من الحرام . ومما لا شك فيه ان هذه الحياة البسيطة الساذجة التي عهدها الغزالي في طفولته — تركت في نفسه أثراً صقلته الأبحاث والتجارب بعد ذلك . وقد ذكر الدكتور عبد الرحمن بدوي أن الغزالي في شهر المحرم من سنة سبع وثمانين وأربعمائة شهد الاحتفال ببيعة الخليفة العباسي المستظهر بالله . ولذلك جعل الدكتور بدوي كتاب الغزالي « المستظهري في فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية » في الفترة التي امتدت من وفاة الجويني سنة ثمان وسبعين وأربعمائة حتى سنة ثمان وثمانين وأربعمائة . وفي شهر رجب من سنة ثمان وثمانين وأربعمائة بدأت أزمة الغزالي الروحية التي استمرت ستة أشهر . وكانت بدايتها شهر رجب . فيقول الغزالي « فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ، ودواعي الآخرة ، قريباً من ستة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة . وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار » (١) . وقد ذكر الصفدي(٢) ٧٦٤ هـ أن الغزالي ترك التدريس بالنظامية البغدادية في شهر ذي القعدة من سنة ثمان وثمانين وأربعمائة . فيقول « ثم انه ترك جميع ما كان فيه في ذي القعدة سنة ثمان وثمانين وأربعمائة ، وسلك طريق الزهد والانقطاع ، وحج » . أما السبكي فيذكر أنه خرج للحج في شهر ذي الحجة من نفس السنة واستناب أخاه في التدريس . أما ابن كثير ٧٧٤ هـ فيذكر رأياً آخر نميل إليه وهو « في صفر من سنة تسع وثمانين درس الشيخ أبو عبد الله الطبري بالنظامية ولاه إياها الوزير فخر الملك أبو المظفر بن نظام الملك » (٣) . ويذكر الغزالي في كتابه « المنقذ

---

١ — الغزالي : المنقذ من الضلال ص ١٢٨ — طبعة القاهرة سنة ١٣٧٤ هـ — نشرة الدكتور عبد الحليم محمود .

٢ — الصفدي : الوافي بالوفيات جـ ١ ص ٢٧٤ — طبعة استانبول سنة ١٣٥١ هـ نشرة ريتر .

٣ — ابن كثير : البداية والنهاية مصور بدار الكتب تحت رقم ١١٠٠ تاريخ — القسم الخامس من الجزء الثالث .

من الضلال » أنه رحل إلى دمشق ثم إلى بيت المقدس والخليل ثم حج . فيقول الغزالي « وأظهرت عزم الخروج إلى مكة ؛ وأنا أدبر في نفسي سفر الشام ، حذراً من أن يطّلع الخليفة ، وجملة الأصحاب على عزمي في المقام بالشام ، فتلطفت بلطائف الحيل في الخروج من بغداد» (١) . ويمضي الغزالي موضحاً أن الحج أتى في نهاية المطاف بعد الإقامة في الشام عامين ، ومنها رحل إلى بيت المقدس وفكر في أداء فريضة الحج وزيارة الرسول بالمدينة المنورة . وذلك بعد أن زار قبر الخليل إبراهيم في بيت المقدس . فيقول « دخلت الشام وأقمت به قريباً من سنتين ، لا شغل لي إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة فكنت أعتكف مدة في مسجد دمشق ، أصعد منارة المسجد طول النهار وأغلق بابها على نفسي . ثم رحلت منها إلى بيت المقدس ، أدخل كل يوم الصخرة وأغلق بابها على نفسي . ثم تحركت فيّ داعية فريضة الحج ، والاستعداد من بركات مكة والمدينة ، وزيارة الرسول بعد الفراغ من زيارة الخليل . فسرت إلى الحجاز » (٢) . وهنا يقوم سؤال يبعث على الشك في رحيل الغزالي من بغداد للشام لم يوضح الغزالي الجواب عنه في النص القائل « وأنا أدبر في نفسي سفر الشام . . . » . وقد رأى الدكتور مصطفى جواد رأياً له وجاهته في هذه الرحلة . فقال « ولعل اتجاه الغزالي بعد التدريس بنظامية بغداد وهجرته إلى بلاد الشام بخشيته من الاسماعيلية الباطنية بعد تأليف كتاب المستظهري في الرد على الباطنية » (٣) . وقد كان القرن الخامس الهجري حافلاً بالأحداث السياسية والاجتماعية ، وفيه استفحلت عقيدة الباطنية على يد الحسن بن الصباح الإسماعيلي مؤسس فرقة الحشاشين والمتوفى سنة ٤٨٥ هـ . وقد فتك الباطنية بجماعة من الخلفاء والسلاطين والأمراء والعلماء ومنهم نظام الملك المقتول سنة

---

١ — الغزالي : المنقذ من الضلال ص ١٣٠ .

٢ — نفس المصدر نفس الصفحة .

٣ — مصطفى جواد : بحث عن عصر الغزالي ص ٥٠١ من مهرجان الغزالي سنة ١٣٨٢ هـ .

٤٨٥ هـ وابنه فخر الملك المقتول سنة خمسمائة . ويذكر الغزالي أن هذه الخلوة استمرت عشر سنوات . ولكن السبكي يذكر أنه في خلال هذه السنوات العشر رحل من دمشق إلى مصر والاسكندرية . فالغزالي دخل دمشق سنة تسع وثمانين وأربعمائة ، ومكث بها فترة بسيطة . ثم رحل إلى بيت المقدس وصنف كتاب الاحياء في القدس وأتمه في دمشق . لأنه عاد من بيت المقدس إلى دمشق . وفي بيت المقدس كتب « الرسالة القدسية في قواعد العقائد » وهي من أقسام كتاب الاحياء الأربعة وفي دمشق يذكر السبكي أنه « اعتكف بالمنارة الغربية من الجامع الأموي ، وكان يكثر الجلوس في زاوية الشيخ نصر المقدسي المعروفة اليوم بالغزالية » (١) . ويذكر السبكي أنه لم يجد في كلام ابن عساكر في تاريخه وتبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري — الرواية القائلة بأن الغزالي مكث في هذه الخلوة عشر سنوات . ولكننا وجدنا هذا القول عند ابن عساكر في كتابه التبيين . فيقول « وقصد بيت الله وحج . ثم دخل الشام وأقام في تلك الديار عشر سنوات » (٢) . ويذكر عبد الغافر الفارسي نفس الرواية . على أننا نجد في كثير من الروايات أن الغزالي وهو في الاسكندرية كان يعزم إلى المضي إلى السلطان يوسف بن تاشفين سنة خمسمائة ، وانه قصد الاسكندرية لركوب البحر منها إلى السلطان في مراكش . وبينما هو كذلك بلغه نعي السلطان يوسف . هذه الرواية تحتاج إلى شيء من التأمل . فإذا كانت وفاة السلطان سنة خمسمائة . فهل كان الغزالي بالاسكندرية في هذه السنة . والثابت من كل الروايات أن الغزالي في هذه السنة كان في خراسان . بل ويقوم بالتدريس بنظامية نيسابور . واستمر الغزالي في دمشق حتى سنة تسعين وأربعمائة ، ثم رجع إلى بغداد ولم يقم بها طويلاً . بل مضى منها إلى خراسان ، ودرس مدة بطوس . ثم ترك التدريس والمناظرة واشتغل بالعبادة وآثر العزلة ولكن

١ — السبكي : طبقات الشافعية جـ ٤ ص ١٠٤ .
٢ — ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ٢٩٣ .

«حوادث الزمان، ومهمات العيال، وضرورات المعاش، تغير في وجه المراد، وتشوش صفوة الخلوة، وكان لا يصفو في الحال إلا في أوقات متفرقة»(١). فالغزالي يريد بذلك أن الأحداث السياسية وفتن الباطنية كدرت عليه صفو الخلوة. وكانت تنتزعه من نفسه انتزاعاً. فلا يصفو له الحال. ويخلو إلى نفسه إلا في أوقات متفرقة غير متصلة. فالعوائق تدفعه عنها ويعود هو إليها. ولم يوضح لنا الغزالي ماذا صنع وهو يرى جحافل الصليبيين تفتح إنطاكية سنة إحدى وتسعين وأربعمائة وتستولي على القدس سنة خمس وتسعين وأربعمائة. وكان فخر الملك مشغولاً في هذا الوقت بحرب الباطنية. ولكن الغزالي رغم ما يدعيه من أن الأحداث شغلته لم نر له موقفاً إيجابياً واحداً إزاء هذه الاضطرابات التي تموج بها البلاد. وتفسير ذلك أن الغزالي كان مشغولاً بخلوته وتصوفه. وكان شكه في هذه الفترة عنيفاً وحاداً ملك عليه كل إحساساته ومشاعره. حتى انه أصبح يحس بالكراهية لما يجري حوله. لأنه يكدّر عليه صفو خلوته. ولذلك نجد مؤلفاته في فترة الخلوة والانقطاع، والتي استمرت عشر سنوات يدور أغلبها حول الفقه والتصوف وإن كانت ناحية التصوف هي الأغلب. ففيها المقصد الأسنى، وبداية الهداية، والمضنون به، وكيمياء السعادة، ومشكاة النبوة، والرسالة اللدنية. وكلها مؤلفات في التصوف. وقد كان تدريس الغزالي بالمدرسة النظامية بنيسابور بتكليف من الوزير فخر الملك بن نظام الملك. فكان قد سمع وتحقق بمكان الغزالي وعلو كعبه في المعرفة. ولم يكن الغزالي في هذا الوقت يرغب في التدريس. ولكنه حمل عليه رغماً، وقد كان الغزالي محباً لنظام الملك والد فخر الملك. فاعتبر قيامه بالتدريس بالمدرسة النظامية بنيسابور إجابة لطلب فخر الملك، إنما هو نوع اعتراف بما لوالده من أفضال عليه. ولم تحدد المصادر المدة التي قضاها الغزالي في التدريس بنظامية نيسابور. ولكن الثابت أن الغزالي ظل يقوم بهذا الواجب حتى وفاة

---

١ — الغزالي: المنقذ من الضلال ص ١٣٠.

فخر الملك سنة خمسمائة . فهل لجأ الغزالي بعد وفاة ابن نظام الملك إلى الاسكندرية لركوب البحر إلى المغرب . هذا ما لا تقطع به الروايات إذ نجد عبد الغافر الفارسي وابن عساكر والسبكي وكذلك شيخه الذهبي يؤكدون عودة الغزالي إلى بلده طوس « وعاد إلى بيته واتخذ في جواره مدرسة لطلبة العلم وخانقاه للصوفية ، وكان قد وزع أوقاته على وظائف الحاضرين من ختم القرآن ومجالسة أهل القلوب والقعود للتدريس » (١) . وهذا النص يقوم عندنا دليلاً على أن تصوف الغزالي إنما هو تصوف سني يهدف إلى الجمع بين الحقيقة والشريعة . أي الظاهر والباطن . فلم يمنعه تصوفه من التدريس وإظهار الحق وتلاوة القرآن . ولذلك يقول « ما كنت أجوّز في ديني أن أقف عن الدعوى ومنفعة الطالبين بالإفادة » (٢) . ويذكر عبد الغافر الفارسي أن الغزالي أخذ التصوف العملي عن أبي علي الفارمذي الزاهد فيقول « فابتدأ بصحبة الفارمذي ، وأخذ منه استفتاح الطريقة ، وامتثل ما كان يشير به عليه من القيام بوظائف العبادات ، والإمعان في النوافل واستدامة الأذكار والجد والاجتهاد طلباً للنجاة » (٣) . ويذكر السبكي في ترجمة الفارمذي انه نسبة إلى فارمذ إحدى قرى طوس ، وأن أبا علي توفي سنة سبع وسبعين وأربعمائة ، وأنه درس على أبي حامد الغزالي الكبير ، وأن إمامنا الغزالي حجة الإسلام صحبه . وهنا أمور يجب أن تتضح . ذكرنا أن الغزالي سنة سبع وسبعين وأربعمائة كان يدرس بنيسابور على شيخه الجويني . وبذلك نستطيع القول ان الغزالي في هذا الوقت المبكر من حياته كان يدرس علم الكلام على الجويني والتصوف وأصوله على الفارمذي . أما أبو حامد الغزالي الكبير الذي ذكره السبكي فهو أحمد بن محمد أبو حامد الغزالي . وقد التبس الأمر بينه وبين حجة الإسلام الغزالي . وقد أوضح السبكي

---

١ — السبكي : طبقات الشافعية جـ ٤ ص ١٠٩ .

٢ — نفس المصدر نفس الصفحة .

٣ — نفس المصدر نفس الصفحة .

هذا الالتباس بقوله « وقد وافق هذا الشيخ حجة الإسلام في النسبة الغريبة والكنية واسم الأب . ثم بلغني انه عمه . فقيل لي أخو أبيه . وقيل عم أبيه أخو جده » (١) . وقد توفي هذا الغزالي الكبير وقبره بطوس . اما حجة الإسلام فدفن بقصبة الطابران إحدى مدن طوس ولم يحدد لنا السبكي تاريخ وفاة الغزالي الكبير للخلط الذي حدث بينه وبين حجة الإسلام ، وقد كان أبو علي الفارمذي صاحب طريقة ، فأراد الغزالي أن يدرس طرق الصوفية على يديه . ولذلك جاء في ترجمته « كان لسان خراسان وشيخها وصاحب الطريقة الحسنة من تربية المريدين والأصحاب » (٢). فالغزالي كان يضمر منذ البداية الانخراط في سلك الصوفية ، وقد كان يلمح وهو صغير أن طريقتهم أكمل الطرق، وأن مسلكهم أشرف المسالك ، وأن الحق معهم . ولكنه أراد الوصول إليه بعد أن يتيقن من صدق منثاه . وقد اشتهر الغزالي بعداوته الضارية للتقليد . ولذلك تجده في المنقذ من الضلال يحمل على التقليد والمقلدين . ويرى أن افتراق الأمة راجع إلى هذه الآفة ، وأن العلاج هو التحرر منها ليصل المرء إلى اليقين عن طريق البحث والنقض والتمحيص . ولذلك يقول الغزالي « وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني ، من أول أمري وريعان شبابي غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي ، لا باختياري وحيلتي ، حتى انحلت عني رابطة التقليد» (٣). ولا عبرة لما يذهب إليه البعض من أن الغزالي يرى أن إيمان العوام عن طريق التقليد إنما هو أكمل وأسمى أنواع الإيمان . والغزالي يرمي من وراء ذلك إلى تجنيب العوام الخوض في علم الكلام ، وتكليفهم أداء الفروض والواجبات . لأن ذلك يتناسب وعقولهم . ولذلك يفسر لنا الغزالي ما يراه البعض غموضاً وتناقضاً في موقفه بأنه يرمي إلى الوصول إلى العلم اليقيني وإن لم يكن طريقه العقل أو الحس . والعلم اليقيني عنده هو الذي

---

١ - السبكي : طبقات الشافعية ج ٣ ص ٣٦ .

٢ - نفس المصدر ج ٤ ص ١٠ .

٣ - الغزالي : المنقذ من الضلال ص ٨٤ .

ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه شك ، ولا يقارنه وهم أو خطأ . ولأجل هذا الغرض خاض الغزالي في كل العلوم ووضعها موضع البحث والنقض ، وجادل كل الفرق وناقش الخصوم على اختلاف أصنافهم ، وجال في كل أنواع المعرفة واستخدم في النقاش والجدال كل الأساليب المعهودة في البحث ، وابان عن وجه الحقيقة في كل منها فوجد الحق في التصوف ومنهجه . وقد اتخذ الغزالي لحياته دستوراً التزم السير بمقتضاه وهو معرفة الرجال بالحق لا الحق بالرجال . ولذلك كان الغزالي ذا نظر بعيد حين قرر أن المقلدين يؤمنون بالرأي لا لصحته . ولكن لأنه رأى الأشعري أو الحنبلي ممن يتبعون قولهم اتباعاً أعمى وتقليداً بغيضاً لا مجال فيه للعقل كي يجادل أو يناقش وجه خطئه أو صحته . فالغزالي إذن في كل مواقفه لا غبار عليه لأنه لا يتناقض مع نفسه . فقد رسم الهدف منذ البداية ، وأخذ يجتهد في الوصول إليه بتجربة كل الطرق حتى يفوز في النهاية بالطريقة التي يعتقد صحتها . وتذكر المصادر أن الغزالي في أواخر حياته اشتغل بالحديث . ولكن المنية عاجلته قبل أن يبرع في هذا الفن . والملاحظ على مؤلفات الغزالي في الفترة الأخيرة من حياته وبعد المنقذ من الضلال الذي ألفه بعد بلوغه الخمسين . أي بعد سنة خمسمائة — ان الرجل كان يحس في داخله إحساساً عميقاً بأنه على وشك النهاية . وقد توفي رحمه الله في السنة الخامسة من القرن السادس الهجري . وسنعرض لبيان هذه المسألة في الكلام عن مصنفاته ، أورد الدكتور عبد الرحمن بدوي ثبتاً كاملاً بمؤلفات الغزالي بعد أن تقسم حياته إلى خمس فترات . جعل الأولى منها تمتد من سنة خمس وستين وأربعمائة حتى سنة ثمان وسبعين وأربعمائة . ويذكر أنه ألف كتابين في هذة الفترة القصيرة من مطلع حياته . هما التعليقة في فروع المذهب والمنخول في علم الأصول . وهناك شك في كون الكتاب الأول من تأليف الغزالي الا أن يكون مجرد مذكرات في فقه الشافعي أخذها عن شيخه أبي القاسم الإسماعيلي . ولكن الروايات كلها تذكر أنه

أبو نصر الاسماعيلي . أما الفترة الثانية فهي تمتد من وفاة الجويني سنة ثمان وسبعين وأربعمائة حتى بداية الخلوة والانقطاع سنة ثمان وثمانين وأربعمائة . وقد ذكر أن الغزالي صنف في هذه الفترة التي تمتد عشر سنوات – ما يقرب من سبعة وعشرين مؤلفاً أصيلاً في الفقه وعلم الكلام . والمشهور منها في الفقه : البسيط والوسيط والوجيز والخلاصة . وكلها في نصرة فقه الشافعي . وفي علم الكلام مقاصد الفلاسفة وهو مقدمة لتهافت الفلاسفة ، وقواعد العقائد ، والاقتصاد في الاعتقاد اهم مؤلفاته في علم الكلام. ولذلك نرى خطأ ما ذهب إليه السبكي من أنه لم يجد للغزالي مؤلفاً في علم الكلام . فالسبكي يقول « وأما كتاب مستقل على قواعد المتكلمين فلم أره » (١) . أما في فترة الخلوة والانقطاع التي استمرت من سنة ثمان وثمانين وأربعمائة حتى سنة تسع وتسعين وأربعمائة . فقد كان الغالب عليها الناحية الصوفية . ولا يمنع ذلك أن نجد له بعض المصنفات الكلامية إلا أنها قليلة . وفي بداية هذه الفترة نجد أهم مؤلفات الغزالي في الفقه والتصوف وهو احياء علوم الدين . ثم نجد المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى ، والمضنون به على غير أهله ، وهناك شك في صحة نسبة هذا الكتاب إليه . وكيمياء السعادة والرسالة اللدنية ومشكاة النبوة ، وفي الكلام قانون التأويل والأربعين في أصول الدين والقسطاس المستقيم وجواب مفصل الخلاف في أصول القياس . وبعد عودة الغزالي إلى التدريس بالمدرسة النظامية بنيسابور بناءاً على الحاح فخر الملك نجد مؤلفاته في هذه الفترة التي استغرقت أربع سنوات ممتدة من سنة تسع وتسعين وأربعمائة حتى سنة ثلاث وخمسمائة وفيها ألف الغزالي منقذه من الضلال. نجد في هذه الفترة مؤلفاً ضخماً في الفقه هو المستصفى من علم الأصول . والناحية الصوفية هي الأغلب على مؤلفات هذه الفترة . ففيها عجائب الخواص وسر العالمين وكشف ما في الدارين . وفي الفقه غاية الغور في دراية الدور وتهذيب الأصول . أما الفترة الخامسة والأخيرة

---

١ – السبكي : طبقات الشافعية جـ ٤ ص ١٠٣ .

في حياة الغزالي فهي الممتدة من سنة ثلاث وخمسمائة حتى وفاته سنة خمس وخمسمائة . كتب فيها الغزالي الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة ، ومنهاج العابدين ، وأسرار معاملات الدين ، ورسالة الأقطاب أوردها السبكي باسم مفتاح السعادة . وآخر ما كتب الغزالي « إلجام العوام عن علم الكلام » وهو رسالة في مذهب أهل السلف ، وقد كتبه الغزالي قبل وفاته بقليل . كأن الغزالي قبل وفاته بقليل أحس بالنهاية فأظهر الإيمان بمذهب السلف ، وأشهد الكل أنه يموت معتقداً هذا المذهب . وقد ذكر الدكتور عبد الرحمن بدوي أنه اعتمد في هذا الثبت على إشارات الغزالي في كتبه ، وإلى كتابه « المنقذ من الضلال » بصفة خاصة .

وبعد أن انتهى الدكتور بدوي من الكتب التي ثبت صحة نسبتها إلى الغزالي أورد ثبتاً آخر بالمؤلفات المشكوك فيها وقد جعلها اثنين وعشرين مؤلفاً في الفنون المتنوعة ، ومنها القواعد العشرة ، والأدب في الدين ، ورسالة الطير ، ومعارج القدس في مدارس معرفة النفس . ومن الكتب المشكوك في صحة نسبتها للغزالي أيضاً كيمياء السعادة بنصها العربي . أما كيمياء السعادة بالفارسية وهي مجلد ضخم فهي صحيحة النسبة للغزالي وقد ذكرها السبكي في طبقاته . ويذكر الدكتور بدوي إحدى وثلاثين مصنفاً منحولاً في السحر والطلسمات والنيرنجات ويقطع بعدم نسبتها إلى الغزالي . ويعد الدكتور بدوي ثمانية وثلاثين مصنفاً نسبت إلى الغزالي على سبيل الخطأ ، ويبين الدلائل التي تقطع بأنها ليست له . بل يذكر الدكتور بدوي خمسة وسبعين مخطوطاً تنسب إلى الغزالي ، ويذكر أماكن وجودها . وهي تحتاج إلى بحث مستقل لبيان الأصيل من الدخيل . وهذا البحث الذي قام به الدكتور بدوي في مؤلفات الغزالي يوضح إلى أي مدى حدث خلط والتباس في مصنفات الغزالي لكون الرجل خاض في كل المجالات من فقه وتصوف وكلام . وهذا الأمر يزيد من صعوبة البحث لتعدد المصنفات وتنوعها واللبس السائد فيها . وقد بلغ

مجموع المصنفات المنسوبة إلى الغزالي أربعمائة مصنف . ولا زال مجال البحث فيها متسعاً لبيان الدواعي والأسباب التي أدت إلى هذا الخلط . وإذا كان الغزالي باحثاً عن اليقين فقد سلك طرقاً متعددة ومر في حياته بأطوار مختلفة من أجل البحث عن الحقيقة وحدها . فأخذ يقلب وجوه الرأي ويستعرض طرق البحث التي سلكها السابقون عليه ، واتخذ الشك منهجاً في فترة من فترات حياته . فبدأ بالمحسوسات لأنها أول ما تقع عليه العين . فقال « فأقبلت بجد بليغ ، أتأمل في المحسوسات والضروريات ، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها ، فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً . وأخذ يتسع هذا الشك فيها» (١). فالغزالي يؤكد شكه فيما يأتي به الحس ، ويدلل على ذلك بأن البصر يرى الظل واقفاً فيحكم بسكونه وهو في الحقيقة متحرك . والبصر يرى الكوكب صغيراً وهو في الحقيقة أكبر من الأرض مقداراً وحجماً . فلجأ الغزالي إلى العقل عله يجد عنده الأمان الذي ينشده فيقول « فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات ، التي هي من الأوليات كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد » (٢). ورغم ما يبدو من البداهة في كون العشرة أكثر من الثلاثة وأن الشيء لا يكون مثبتاً ومنفياً في آن واحد . إلا أن الغزالي يذكر أن الشك راوده أيضاً في العقليات . فيقول « لعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى ، كذّب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته » (٣) وأيد الغزالي شكه في العقليات بما يراه النائم في نومه إذ يطلع على أمور يعتقد في نومه صحتها وثبوتها . وإذا استيقظ وجدها أوهاماً وخيالات إذن الغزالي يتطلب حالة تتساوى فيها أمور النوم واليقظة . فإذا رأى في نومه أحوالاً لم

---

١ – الغزالي : المنقذ من الضلال ص ٨٦ .

٢ – نفس المصدر ص ٨٧ .

٣ – نفس المصدر نفس الصفحة .

يكذبها حال اليقظة . بل يطلب الغزالي أمراً إذا سلك المرء طريقه في حال اليقظة رأى نفس الحال التي يراها في حال النوم . واحتال الغزالي على هذا الأمر بكل الطرق ، وأكد عجزه عن الوصول إليه بمفرده . فطلب المدد من الله الذي أمده به بعد أطوار من الشك والمرض . فقال « بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذاك النور هو مفتاح أكثر المعارف فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة، فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة » (١) إذن الغزالي يضع فوق العقل حاكماً يتميز عليه . هو الكشف أو الذوق وهو لسان حال الصوفية . ولم يصل الغزالي إلى هذه النتيجة بناءاً على مقدمات وافتراضات منذ البداية كما قد يتراءى لمن ينظر إلى الأمور نظرة عابرة دون محاولة الكشف عن الأغوار . فالغزالي كان يضمر في نفسه أن طريق الصوفية أسمى الطرق ، وسبيلهم في البحث أقوم السبل . ولكنه لا يستطيع أن يدخل في هذا المضمار دخول المقلدين المتعصبين لأفكارهم السابقة الذين يرون الحق في رجالهم دون غيرهم . وقد كان الغزالي يهدف إلى أن يصبح هذا الطريق الذي يسلكه خالصاً من الأدعياء الذين شوهوه بما ابتدعوه من اتحاد وحلول ووصول . ثم ان الغزالي يرى أن العامة تقدر على سلوك هذا الطريق إذا تفرغت للعبادة والذكر وتطهير النفس ولم تشتغل بالجدل . ولذلك هاجم الغزالي المتكلمين والفلاسفة ورأى أن العقل قاصر في المجالات التي تسمو على آفاقه . والملاحظ في الكثير من مصنفات الغزالي شيوع الدعوة إلى التوكل والاستسلام — وهو يهدف بذلك إلى حماية الدين واتساع دائرة المؤمنين . ولما كان الغزالي ألف كتابه « المنقذ من الضلال » في أواخر حياته وبعد وفاة فخر الملك سنة خمسمائة . وقد كان هذا الكتاب بمثابة التأريخ الصادق لما يعتمل في نفس الغزالي شارحاً التجربة النفسية التي مر بها ، والسبل التي سلكها ، وكيف انتهى به الأمر إلى الاقتناع بالذوق كسبيل للبحث . فيقول « علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة وأن

١ — الغزالي : المنقذ من الضلال ص ٨٨ .

سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق» (١) ومعلوم أن طريق الصوفية هو الكشف أو الذوق. وكل هذه الحجج التي يسوقها الغزالي والتي تتوالى بكثرة في كل مصنفاته إنما هي مبررات لسلوك هذا الطريق الذي آمن به منذ البداية، ولبيان أن الاقتناع عن يقين بعد شك وتجريب. ويجعل الغزالي لكل من الحس والعقل دوراً يؤديه، وحدوداً لا يتعداها وطوراً يقف عنده مسلماً بأن طوراً آخر فوقه يعلو عليه. فأولى مراتب الإدراك عنده هي الإحساسات من لمس وبصر وسمع وذوق. والمراد بالذوق هنا حاسة الذوق. ثم تعلو على هذه المرتبة مرتبة إدراك الواجبات والجائزات والمستحيلات وهي مرتبة العقل. ولكن الطور الذي يلي العقل هو طور البصيرة التي يدرك بها الغيب وهو طور مستقل عن العقل كاستقلال العقل عن الحس والتمييز. وهذا الطور يسميه الغزالي أيضاً طور النبوة. فيقول «كما أن العقل طور من أطوار الآدمي يحصل فيه عين يبصر بها أنواعاً من المعقولات، والحواس معزولة عنها، فالنبوة أيضاً عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور، يظهر في نورها الغيب، وأمور لا يدركها العقل» (٢). ويوجب الغزالي على العقل التسليم بطور النبوة والتصديق لأن فيه أموراً يعجز العقل عن إدراكها. فلزمه أن يعلم حدوده. ولكن إذا كان الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال» وهو يمثل آخر مراحل تفكيره — يميل إلى أرباب الأحوال ويفضل الذوق على العقل. فإننا نراه في مصنف آخر له وهو «الاقتصاد في الاعتقاد» الذي ألفه قبل الخلوة والانقطاع الذي استمر إحدى عشرة سنة. أي في المرحلة التي يمكن أن نسميها مرحلة الدفاع عن علم الكلام الأشعري. لأن هذه المرحلة استمرت من سنة ثمان وسبعين وأربعمائة حتى سنة ثمان وثمانين وأربعمائة وهي بداية العزلة — نجد الغزالي في هذا المصنف يسعى جاهداً إلى المزاوجة بين النص

---

١ — نفس المصدر ص ١٣٠ — ١٣١.

٢ — الغزالي: المنقذ من الضلال ص ١٣٤.

والعقل – وهو المنهج الذي اتخذه الأشعري في كل آرائه . وهذا المصنف يمثل الغزالي المتكلم حقيقة . ففيه إعلان صريح من الغزالي بأنه أشعري المعتقد . وأنه يسير على نهج الأشعري . أما سائر المصنفات في الفترة التي توسطت بين المنقذ والاقتصاد فتدور في الأغلب على محاولات التوفيق بين آرائه في هاتين المرحلتين من مراحل تطور تفكيره ، حيث اندفع الغزالي بكليته ناحية التصوف وسبيله الكشف . لقد رأى الغزالي أن مذهب الأشعري هو الممثل لمذهب أهل السنّة والجماعة . ولذلك نرى الغزالي يفتتح كل مصنفاته بقوله « الحمد لله الذي اجتبى من صفوة عباده عصابة الحق وأهل السنة » دليلاً على أن الحق يدور معهم ويسير في ركابهم . وإذا كان الغزالي ينصب نفسه مدافعاً عن عقيدة أهل السنّة والجماعة التي سبقه في الدفاع عنها شيخه الأشعري وتلميذاه الباقلاني والجويني فإنه يرى أن منهجهم هو التوسط بين العقل والنص ، وأن من القصور الوقوف عند واحد منهما . لأن الوقوف عند واحد يكون في النهاية على حساب الآخر ، وإنما الاعتدال بين الطريقين والأخذ من الكل بنصيب هو المنهج الحق الذي اتبعه السلف ولم يحيدوا عنه . فيقول « تحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول ، وأن الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد ، والاعتماد على الطريق المستقيم » (١) فالوقوف عند ظاهر النص طريق الحشوية المقلدين . والاكتفاء بالعقل وحده سبيل المعتزلة والفلاسفة. ولذلك يحمل الغزالي على الفريقين ويرى أنهما حادا عن سلوك السبيل السوي المؤدي إلى الصواب . فيقول « كيف يهتدي إلى الصواب من اقتفى محض العقل واقتصر ، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر » (٢) . ويرى الغزالي أن فريق أهل السنة والجماعة استأثر وحده دون سائر الفرق بالمنهج الصواب الذي يجمع بين العقل والشرع . وينعي على سائر الفرق مجانبتها لهذا المنهج الذي

---

١ – الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢ – الطبعة التجارية بدون تاريخ .

٢ – الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢ .

يراه حقاً ويثق الغزالي بالعقل ويرى المقياس الذي نقيس به صدق ما يأتي به الشرع . لأنه لا يتصور أن يشتمل السمع على قاطع مخالف ، فيقول « بالعقل عرف صدق الشرع ، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبي ، والصادق والكاذب ، وكيف يكذّب العقل بالشرع ، وما ثبت الشرع إلا بالعقل »(٢) . ويجعل الغزالي للعقل طوراً لا يدركه إلا الراسخون في العلم . لأن طور النبوة وهو فوق طور العقل لا يدركه إلاّ الصديقون . والغزالي في كتابه « فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » يتعرض لشرح موقف أهل السنّة من الآيات المتشابهة . ويرى أن المنهج الذي اتبعوه بالنسبة للمتشابهات هو البعد عن الجدل والتأويل والإيمان بما جاء به الكتاب والسنّة وأخبار الصحابة والتابعين . أي هو موقف التسليم التام وتفويض الأمر لله في المراد بالمعنى . ويحلل الغزالي موقف الخائضين في التأويل والمراد به صرف الكلام عن معناه الظاهر لبيان المراد من القول . ويرى تقسيمهم إلى خمس فرق : منها ما وقف عند ظاهر النص ومنع من التأويل ، ومنها ما جعل العقل هو الأصل ولم يعتبر بالنقل . ولذلك فتح باب التأويل على مصراعيه . فتأول كل ما لا يوافق عقله . والثالث جعل العقل هو الحكم والضابط لما يأتي به الشرع . فرفض أخبار الثقات والآحاد . والرابع جعل النص أصلاً والعقل تابعاً . أما الرأي الذي يرتضيه الغزالي في هذه المسألة فهو رأي خامس الفرق وهي التي تجعل كلاً من العقل والنص أصلاً . والغزالي يعني بذلك الا تختلط الأمور. فالعقل له مجاله وحدوده وكذلك النص. ولا تعارض بين الاثنين . ولا ينكر الغزالي صعوبة هذا الموقف لدقته البالغة التي تتطلب من المرء التزام الحيدة حتى لا يميل إلى أحد الطرفين . ويعترف أن ذلك المنهج سهل في بعض الأمور ، ولكنه شاق وعسير في أكثر الأحوال . لأن من اكتفى بالنظرة العابرة يرى أن هذا المنهج هو الصحيح فعلاً . ولكن هذا الفرض يبقى فرضاً في

---

١ — الغزالي : قانون التأويل ص ٩ طبعة الأنوار ١٣٥٩ هـ — نشرة الكوثري .

الكثير من الأحوال . فالتطبيق إن كان سهلاً في بعض الأمور التي لا تحتاج إلى إعمال الفكر كحشر الأجساد والحوض والميزان وسائر الأمور السمعية التي لا مجال للعقل فيها ، والتي تلتزم التسليم بما جاء به النص وإجرائه على ظاهره . ولكن إذا تعارض العقل والنص فأيهما هو المرجع . هنا يختلف الغزالي عن شيخه الأشعري إذ يرى أن العقل هو الحكم فيما يأتي به النقل ، وقد كان الأشعري يجعل للنص المكان الأسمى الذي يحتم على العقل أن يتبعه في أمور الاتفاق والاختلاف . والغزالي وإن كان لا ينكر التعويل على التأويل في موضعه ، والأخذ بظاهر النص في محله دون إفراط أو تفريط بينهما ، إلا أنه يضع قيوداً وضوابط على التصريح بالتأويل . فيرى قصره على الأمور الاجتهادية في الفقه كالعبادات والمعاملات ، وهي التي إن أصاب فيها المجتهد فله أجران ، وان أخطأ فله أجر واحد . والغزالي يصرح بأنه وافق على القول بالتأويل في أمور الاجتهاد لتيسير الأمر على عوام الخلق في فهم ما ورد به الشرع من التكاليف . أما في مجال العقيدة فالغزالي يبدي خوفه وتردده من أن يؤخذ قوله على سبيل الإطلاق والعموم . وقد أقر بكراهة الخوض في هذه المسألة بالذات . ويرى أن التأويل الذي قال به مضطراً لا يخرج عن كونه ظنوناً وتخمينات ، وأن هنالك أموراً يعجز العالم عن كشف مرادها . وذلك يلزمه الغزالي بالتوقف في التأويل عندها لأن ذلك أسلم . وهي الأمور الداخلة في طور النبوة . فيقول « إن الحكم على مراد الله سبحانه ، ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم بالظن والتخمين خطر » (١) . والغزالي يبرر موقفه من التأويل بأنه صرح به مضطراً حين لم يجد عنهم انفكاكاً . فيذكر للتدليل على أن موقفه ليس بدعاً ان أحمد بن حنبل رغم ما عرف عنه من كراهة الخوض في التأويل حتى قيل انه أبعد الناس عن التأويل ، إلا أنه تأول ثلاثة أحاديث هي « الحجر الأسود يمين الله في الأرض » و « قلب المؤمن بين إصبعين من

---

١ – الغزالي : قانون التأويل ص ١١ .

أصابع الرحمن » و « إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن » (١) . وإذا كان الغزالي يرى في العقل ميزاناً للحق وأنه الحكم إذا اختلف العقل والنص . فإننا نجده في « القسطاس المستقيم » يحذّر من أن يكون العقل تابعاً والنص متبوعاً . فيقول « إياكم أن تجعلوا المعقول أصلاً والمنقول تابعاً ورديفاً . فإن ذلك شنيع منفر (٢) . ولا يتناقض ذلك مع المنهج الذي التزمه الغزالي . فهو يحذر من أن يصبح العقل هو الأصل والنص هو الفرع ، وإنما يجعل كلاً منهما أصلاً مع ترجيح أن يكون العقل هو الحكم فيما يأتي به النص ويخشى الغزالي أن يفهم قوله على الإطلاق بمعنى أن الغزالي يرى أن يكون العقل هو المرجع والأصل في كل ما يأتي به الشرع ، وإنما مجال ذلك في حالة الاختلاف وحدها . فقد قال الغزالي هذا القول رداً على الباطنية الذين التزموا تعاليم الإمام الصادرة عن عقله هو ، وهجروا الكتاب والسنّة من أجل تعاليم الإمام . إذن نستطيع القول ان الغزالي قد حدد لكل من الحس والعقل اختصاصه وهو يعرف لكل منهما قدره ولكنه جعل الكشف وراءهما سبيلاً فيما لا يخص العقل ولا يعنيه من معضلات الوحي . ومعنى ذلك أن الغزالي بعد أن جرب الحس والعقل لجأ إلى القلب . لأن الكشف عنده نور يقذفه الله في القلب دفعة واحدة ، ولا يحتاج إلى ترتيب نتائج ومقدمات . أي ان الغزالي ترك الظاهر ولجأ إلى الباطن والبحث في الكشف والذوق ، وكيف تكتسب المعارف عن طريقه إنما هو مجال الباحثين في التصوف . لذلك نتخذ ما ذهب إليه من المزاوجة بين النص والعقل منهجاً لبحث آرائه الكلامية ، ولبيان تطور علم الكلام الأشعري على يديه .

وقبل أن يعرض الغزالي آراءه الكلامية ويمهد بمقدمات يفسر فيها ما قد يراه المرء تناقضاً . إذ هو في بعض المصنفات يرى كفر الفلاسفة والمتكلمين

---

١ — الغزالي : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص ٨٦ — طبعة الكردي سنة ١٣٥٣ هـ .
٢ — الغزالي : القسطاس المستقيم ص ١١١ — طبعة الدمشقي سنة ١٣١٨ هـ .

لما أحدثوه من بدع لتأثر المقلدين بأفكارهم وتعصبهم لها حقاً كانت أم باطلاً ثم نراه يخوض في علم الكلام مبيناً أن الخوض في هذا العلم فرض كفاية بمعنى أنه ليس يجب على عامة الخلق ، وإنما يجب للعلماء بغية دفع الشبهة ، أوالتصدي لإزالة الشكوك في أصول الاعتقاد . ونلمس عند الغزالي تردده في الخوض في علم الكلام إلا في حالين : أن تقع لشخص شبهة لا تزول إلا على طريقة أهل الكلام . إذ تكون هي الدواء الوحيد لعلته ، والثاني حالة شخص كامل العقل راسخ القدم في الدين يود تحصيل هذا العلم ليداوي به مريضاً وقعت له شبهة ، وليفحم به مبتدعاً . وهذان الحالان هما المبرر الذي ساقه الغزالي ليخوض في هذا العلم ، ونجده صريحاً مع نفسه في قوله « إذا تركنا المداهنة ومراقبة الجانب صرحنا بأن الخوض في الكلام حرام لكثرة الآفة فيه (١) . وقد التزم الغزالي في بحوثه الكلامية المنهج الاستقرائي التجريبي الذي وجد عند العرب قبل بيكون وجون ستيوارث ميل . فيذكر انه اتبع طريقة السبر والتقسيم وهي حصر الأمر في قسمين يبطل أحدهما فيلزم ثبوت الثاني ، وطريقة إنتاج المقدمات للنتائج كالقول بأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وهو أصل . والعالم لا يخلو عن الحوادث أصل آخر . يلزم من الأصلين ثبوت دعوى أن العالم حادث . وطريقة الإلزام المخصوص بما تؤدي إليه فروضهم من محال يترتب عليه صحة ما يذهب إليه الغزالي .

يبدأ الغزالي كلامه بإثبات وجود الله . فيضع أصلاً هو أن كل حادث لسبب ، والعالم حادث . فيلزم منه أن له سبباً . ثم يأخذ في تحليل هذا الأصل ليرى مدى صحته . لأن صحة هذا الأصل هي مطلوب الغزالي في إثبات وجود الله . فالعالم عنده هو كل موجود سوى الله تعالى ، والموجود اما متحيز أو غير متحيز . وهي طريقة السبر والتقسيم — والمتحيز يسمى جوهراً ،

---

١ — الغزالي : فيصل التفرقة ص ٩٩ .

فإذا انضم إلى آخر سمي جسماً . لأن الجسم هو المؤتلف والجوهر هو المتحيز ، وغير المتحيز هو العرض الذي لا يقوم بذاته . بل بغيره . أما الله سبحانه فغير متحيز ولا يقوم بغيره بل بذاته والجسم والعرض يثبتان بالإدراك الحسي . أما الموجود الذي ليس بجسم ولا جوهر متحيز ولا عرض فيه لا يدرك بالحس . ويدلل الغزالي على صحة الأصل الذي ذهب إليه ، وهو ان كل حادث له سبب . فيرى أن الحادث ما كان معدوماً ثم صار موجوداً . ووجوده اما أن يكون واجباً أو جائزاً ، ولم يكن وجوده واجباً لذاته ، بل جائزاً وجوده وعدمه . فإذا ترجح الوجود على العدم رجع ذلك إلى مرجح . ولا يخرج المرجح عن كونه سبباً في الوجود . وإذن صح القول بأن كل حادث له سبب . أما كون العالم حادثاً فواضح . لأنه إذا كان العالم أجساماً أو جواهر . فالأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان . والجواهر تتعاقب عليها الأعراض المختلفة المتغايرة وهي حادثة . فكما أن الجوهر لا يخلو عن الحركة والسكون وهما أمران زائدان على الجوهر وحادثان ، لم يرجع حدوث الحركة والسكون إلى عون وظهور في الأعراض . والغزالي يرى أن كمون الحركة أو ظهورها في الجوهر دليل حدوثه . فيرى الغزالي أنه حدث خلط بين اختصاص الجوهر بالحيز واختصاص العرض بالمحل . فظن البعض إمكان انتقال العرض عن المحل كما أن من الممكن انتقال الجوهر عن الحيز . ويصحح الغزالي هذا الفهم الخاطىء بأن الحيز أمر زائد عن الجوهر يصح أن ينتقل الجوهر عنه . أما المحل فليس أمراً زائداً على العرض . وأن العرض لا يقوم بنفسه ، بل يقوم بالجوهر . ولو كان اختصاص العرض بالمحل زائداً عل العرض لصار يقوم العرض بالعرض إلى ما لا نهاية . ويدلل الغزالي على صحة الرأي القائل بأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بقوله « لو كان العالم قديماً مع أنه لا يخلو عن الحوادث لثبتت حوادث لا أول لها ، وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الأعداد . وذلك محال لأن كل ما يفضي إلى المحال فهو محال (١) .

---

١ — الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٧ — طبعة الحلبي بدون تاريخ .

فالغزالي يرى في تناهي دورات الفلك وانقضائها وتعاقبها دليلاً على حدوثها وما دامت متناهية فالمنتهي له أول وبداية ، وما له أول وبداية ليس بقديم لأن القديم أزلي أبدي يوجد منذ الأزل ويستمر إلى الأبد ولا أول له ولا آخر . وإذا ثبت أن العالم حادث ، وكل حادث له سبب . فالعالم له سبب . وهذا السبب أو المرجح اما أن يكون قديماً أو حادثاً ، والحادث يفتقر إلى محدث ويتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية فلزم أن يكون قديماً بمعنى أن وجوده غير مسبوق بعدم . لأن الحادث هو الموجود عن عدم . وهذا السبب القديم نسميه صانع العالم لأنه هو الذي أوجده من العدم . ومن صفاته أنه باق لم يزل . لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه ، لأن الإعدام يحتاج إلى معدم والقدم من أخص أوصافه وليس معنى زائداً على ذاته ، وإلا كان قديماً بقدم زائد عليه . ويرى الغزالي أن العدم نفي محض . ويرد على المعتزلة في قولهم ان المعدوم شيء وذات . وينفي عن المعدوم صفة الشيئية ، ويستحيل أن يكون فعلاً واقعاً بأثر القدرة . لأن القدرة تتعلق بالشيء ، والشيء عنده هو الموجود الثابت . ولا يكون العدم عن ضد . لأن الضد ان كان حادثاً وضاد القديم أعدمه القديم . ومحال أن يكون الضد قديماً ولم يعدمه . ولا يعدم بفقدان شرط الوجود . لأن ذلك ينافي وجود القديم ، وإنما تعدم الأعراض بأنفسها بمعنى أن ذواتها لا يتصور لها بقاء . وهذا واضح في الحركة التي يعقبها سكون بمعنى أن وجودها عدم وحل محله وجود آخر . وانعدام الجواهر بأن لا تخلق فيها الحركة والسكون وهما حادثان ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . فينقطع بذلك شرط وجود الجواهر فلا تبقى . وليس الباري سبحانه جوهراً متحيزاً ، وإلا كان حادثاً لأن الجواهر لا تخلو عن الحوادث . وليس الباري جسماً لأنه لما كان الجسم هو المؤتلف كان مقدراً بمقدار جاز أن يكون أكبر أو أصغر ، ولا يكون كذلك إلا بمرجح . والافتقار إلى المرجح دليل الحدوث . لأنه في هذه الحالة يكون مخلوقاً وليس بخالق ، ومصنوعاً وليس بصانع . أي محدثاً ليس بقديم . والباري ليس

في جهة من الجهات الست ، وإنما الجهات تختص بالجواهر والأعراض . لأن الحيز يصير جهة إذا أضيف إلى شيء آخر متحيز ، والعرض يقال انه بجهة بطريق التبعية للجوهر لأنه يحل بالجوهر . بل وينفي الغزالي اختصاص الباري بجهة فوق مع أنها أشرف الجهات ، ويتأول الأخبار الواردة في رفع الأيدي إلى السماء تدعو ربها ، وكذلك قول الجارية لرسول الله ان الله في السماء . تأوله بأن المراد تعظيم الرب باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان ، والجوارح تتبع القلب في الاعتقاد ، ولا يمكنها الإشارة إلا إلى الجهات . أما الجارية فقد استند الغزالي إلى بعض الروايات القائلة بأنها خرساء تفهم علو الرتبة بالإشارة إلى جهة العلو . وينكر الغزالي أن يكون الاستواء على العرش بمعنى الاستقرار — وهو الاستواء المادي الذي قالت به الحشوية والمشبهة — لأنه لا يستقر على الجسم إلا الجسم ، ولا يحل فيه إلا عرض . ولذلك يثبت استواء يليق بجلاله تعالى مع عدم الخوض في كيفية الاستواء ، ويتأول أحاديث النزول وسائر ما يوهم التشبيه ، ويصرفه عن معناه الظاهري الذي قد يختلط على العامة فيفهمون منه تجسيماً وتشبيهاً — إلى معنى يتنزهه عن مشابهة المحدثات . ويجمل الغزالي هذه المعاني التي تقدس الباري عن الاتصاف بها في الأصل الثاني من الأصول الأربعين — وهو جزء من كتابه « جواهر القرآن » . فيقول « ليس بجسم مصور ، ولا جوهر محدود مقدور ، وانه لا يماثل الأجسام لا في التقدير ولا في قبول الانقسام ، وليس بجوهر ولا تحله الجواهر ، ولا بعرض ولا تحله الأعراض (١) ويذكر الغزالي كذلك انه لا يحده المقدار ، ولا تحويه الأقطار ، ولا تحيط به الجهات ، وأنه مستو على العرش استواء يتنزه عن المماسة والاستقرار ، ولا يتطلب منه هذا الاستواء حركة أو انتقالاً . بل هو على عرشه كما كان وكما أراد . ولا ازال على ما كان عليه .

---

١ — الغزالي : الأربعين في أصول الدين ص ٣ — ٤ — طبعة الكردي سنة ١٣٤٤ هـ . وطبقات الشافعية للسبكي ج ٤ ص ١١٨ — عن قواعد العقائد للغزالي .

ويثبت الغزالي رؤية الله في الآخرة خلافاً للمعتزلة التي تنكر الرؤية البصرية ولا تثبت سوى الرؤية القلبية . ومصحح الرؤية عنده هو الوجود فلما كان الباري موجوداً صح أن يرى . ويرد على المعتزلة في محاولاتها إلزامه القول بالجهة . لأن الرؤية تتطلب كون الرائي في جهة . والقول بالجهة يوجب كونه عرضاً أو جوهراً . وهذا محال عند الغزالي . وهو يرى أن سبيلهم فيما ذهبوا إليه هو مجرد النظر . فلم يروا شيئاً إلا كان بجهة . ولكن ليس لهم أن يحكموا باستحالة ما لم يروه . وإذا كان الباري يرى نفسه ويرى العالم وليس هو بجهة من نفسه ولا من العالم جاز أن يراه الخلق وليس بجهة من الرائي . ويفسر الغزالي معنى الرؤية بأنها « نوع إدراك هو كمال ومزيد كشف بالإضافة إلى التخيل (١) . أي أن الغزالي يرى أنه لا فرق بين حالة البصر وحالة التخيل إلا أن الأولى استكمال للثانية ومزيد كشف ووضوح . فإننا نتصور في عقولنا صورة للباري متخيلة . فإذا قدر لنا ورأيناه سبحانه كانت هذه الرؤية أكمل وأوضح وأتم مما تخيلناه وتصورناه . وأدلته الشرعية على جواز الرؤية بالبصر في الآخرة هي نفس أدلة الأشعري مع الاقتصاد في ذكر الأدلة . فقد اعتمد الغزالي على الكتاب وحده ، وتأول الآية القائلة « لا تدركه الأبصار » بأن المراد بها في الدنيا دون الآخرة ، وقوله « لن تراني » أراد به في الدنيا دون الآخرة . ويرى الغزالي ان القول بالجهة إنما هو معتقد الحشوية فأثبتوه تعالى جسماً قائماً بجهة . أما المعتزلة فقد ظنت أن مذهبها يتناقض إذا هي قالت بجواز الرؤية ، لان المعتزلة تنفي الجهة ، والقول بالرؤية عندها يستلزم الجهة . فأفرطت في التنزيه وبالغت الحشوية في التشبيه . أما معتقد أهل السنة فيشرحه الغزالي بقوله وعرفوا أن الجهة منفية لأنها للجسمية تابعة وتتمة ، وأن الرؤية ثابتة لأنها رديف العلم وطريقه وهي تكمله (٢) . فانتفاء الجسمية أوجب انتفاء الجهة التي من لوازمها .

---

١ — الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٣ .

٢ — الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٣ .

وثبوت العلم أوجب ثبوت الرؤية . لأن الرؤية تكملة للعلم وتعتبر من روافده . وقد سلك أهل السنة مسلكاً وسطاً بين الحشوية والمعتزلة لغلو كل منهما في ناحية من نواحي التشبيه والتنزيه . فنفت أهل السنّة كونه تعالى جسماً ، ونفت تبعاً لذلك القول بالجهة لأنها من لوازم الجسم ، ورأت أن العلم ثابت له ويتعلق بالمعلومات المختلفة ولا يتغير . وكذلك الرؤية ثابتة له تعالى ولا توجب تغيراً في ذات المرئي . بل تتعلق به على ما هو عليه كالحال في العلم . ولم يحاول الغزالي الخوض في هذه المسألة تفصيلاً لأنها تثير إشكالات كثيرة عن كيفية الرؤية واستغنائها عن الشرائط المادية الواجب توافرها في رؤية الأجسام . والذي دفع الغزالي إلى الاحتراز عن التطويل أنه سمي كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد » فألزم نفسه بأصول المسائل دون فروعها . وهو يرى أن الخوض في تفاصيل هذه المسائل ليس مجاله الكتاب الصغير المسمى « الاقتصاد في الاعتقاد » . أما الردود والإشكالات فنجدها في كتب الردود كتهافت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة وهو مقدمة كتابه في التهافت .

وبعد أن يثبت الغزالي وجود الصانع تعرض لبرهان التمانع نافياً وجود المين ، ومثبتاً وحدانية الباري ، ويفسر معنى الواحد بأنه ما لا يقبل القسمة . أي لا كمية له ولا مقدار ، وقد يراد به ما لا نظير له ولا ند . والباري سبحانه منزه عن القسمة والنظير والند . فهو كما يقول الغزالي « واحد في ذاته لا شريك له ، فرد لا مثيل له ، صمد لا ضد له ، متوحد لا ند له (١) . أي تفرد سبحانه بالوحدانية فلا يشاركه فيها أحد سواه ، لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء ، لا نظير له في رتبته ولا ضد له . لأنه صمد يغني عن كل شيء ويفتقر اليه كل شيء ولا مثل له في ذاته وصفاته أو الاثنين معاً . خالق كل ما سواه ولا ند له يناظره في كل ما اتصف به . ويتصف الباري بالصفات السبع المعنوية عند أهل السنّة

---

١ – الغزالي : الأربعين في أصول الدين ص ٣٥ .

وهي القدرة والعلم والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر . والباري سبحانه قادر لأن العالم فعل مرتب منتظم ولا يصدر الفعل على هذا الوجه إلا من فاعل قادر مختار . والقدرة عند الغزالي هي « الصفة التي بها يتهيأ الفعل للفاعل وبها يقع الفعل (١) . وقدرته تعالى واحدة تتعلق بجميع المقدورات التي لا نهاية لها . فالمقدورات هي الممكنات . ويرى الغزالي ان الجهمية التي أنكرت قدرة العبد يترتب على قولها إنكار ضرورة التفرقة بين الحركة الاختيارية والجبرية كحركة الرعدة والرعشة . وهذا يؤدي بالضرورة إلى إنكار واستحالة تكاليف الشرع ما دام العبد مجبوراً على فعله . فكيف يطالب العبد بما لا قدرة له عليه . أما المعتزلة فقد ذهبت إلى إنكار تعلق قدرة الله بأفعال العباد ، وأن أفعال العباد من خلقهم واختراعهم . فلم تنسب للباري بذلك قدرة الاختراع . ولكن الحقيقة أن المعتزلة لا تنكر قدرة الله على الخلق والإيجاد. ولكنها جعلت لقدرة العبد تأثيراً في العبد راجعاً إلى حرية الإرادة عنده ، وذلك كله كمصحح للتكليف والمسؤولية على رأيهم. ولم يتنبه المعتزلة إلى أن الحل الصحيح هو التوسط بين الجبر والاختيار . ويرى الغزالي أن الحق في موقف أهل السنّة وهو « إثبات القدرتين على فعل واحد مع اختلاف وجه تعلقهما (٢) أي أن الغزالي لا يمانع أن يكون مقدور بين قادرين . لأن وجه تعلق القدرتين بالفعل يختلف . فقدرة الله تتعلق به خلقاً واختراعاً ، وقدرة العبد تتعلق به كسباً . وجعل الغزالي لقدرة العبد تأثيراً في الفعل لأنه لا ينكر اختيار العبد، وأن العبد يفرق باختياره بين حركة الرعشة وحركة اليد . فقدرة الله تتعلق بالأولى كما تعلقه بالثانية دون ما فرق بينهما . ولكن قدرة العبد تتعلق بالأولى اضطراراً والثانية اختياراً أي لا مجال لقدرة العبد في الحركات الاضطرارية . والباري عالم بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات ، وعلمه واحد لا يتغير مع تعلقه بالمعلومات التي

---

١ – الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٩ .

٢ – نفس المصدر ص ٤٣ .

لا تتناهى . وشرط كونه عالماً قادراً أن يكون حياً يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره . والباري مريد لأفعاله . لأن الأفعال الصادرة منه كان جائزاً وقوعها وعدم وقوعها . فترجيح الوقوع على عدمه بمرجح . وليس ذاته هذا المرجح . لأن نسبة الذات إلى الضدين واحدة . فإرادته تعالى هي التي اقتضت وقوع الفعل في وقت معين دون غيره . ومثال ذلك عند أهل السنّة في مسألة حدوث العالم أنه « حدث في الوقت الذي تعلقت الإرادة القديمة بحدوثه في ذلك الوقت من غير حدوث إرادة ومن غير تغير صفة القديم (١) . والغزالي يرد بذلك على الفلاسفة في قدم العالم . فهم يرون صدور العالم عن ذات الله ، وليس أمراً زائداً عليها . بل نسبته إليها كنسبة المعلول إلى العلة . ويعرض الغزالي لأدلة الفلاسفة في قدم العالم بالتفصيل في كتابه « تهافت الفلاسفة » ويرى الغزالي استحالة أن يكون العالم قديماً لأنه فعل من أفعال الله ، والفعل كان بعد ان لم يكن فإن كان قديماً كان مع الله أبداً . والقول بقدم العالم يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لآحادها وهو محال . لأن الدورات تنتهي وتتعاقب . ولما كانت قدرته تعالى عامة شاملة لجميع المقدورات — كانت إرادته شاملة هي الأخرى لكل ما يراد خيراً كان أم شراً . وكل الحوادث مرادة ، والشر والمعاصي حوادث . فهي مرادة . فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن . فلا يجري في ملكه شيء إلا بقضائه وقدره وبمقتضى حكمته ومشيئته . ويعرض الغزالي لآراء القدرية والجبرية في قضائه وقدره . فالقدرية أنكرت قضاء الله ورأت الخير والشر من العباد ، وقد أرادت بذلك تنزيه الله عن الظلم وفعل القبيح . ويرى الغزالي أن القدرية بقولها هذا إنما تنسب العجز لله وان لم تدر . فسياق مذهبها يؤدي إلى أن يكون العبد أقدر على الفعل من الرب والجبرية رأت الخير والشر من الله ولم ترده من العباد فعلاً . وبذلك أجازت القدرية لنفسها ارتكاب المعاصي وقبائح الأفعال من العباد ونسبوها

---

١ — نفس المصدر ص ٤٩ .

إلى قضاء الله . فكأنهم نسبوا الظلم إلى الله وهم لا يدرون . أما رأي أهل السنة في هذه المسألة فهو التوسط بين الفريقين . ويقول الغزالي معبراً عن رأيهم « لم ينفوا الاختيار عن أنفسهم بالكلية ولم ينفوا القضاء والقدر عن الله بالكلية . بل قالوا أعمال العباد من الله من وجه ومن العبد من وجه ، وللعبد اختيار في إيجاد أعماله (١) . ويعني الغزالي بذلك أن أفعال العباد بقضاء الله وقدره . ولكن للعباد اختياراً . فالخلق والتقدير من الله والكسب للعباد . فاختلف وجه تعلق القدرتين وجاز — كما قلنا — مقدور بين قادرين . وهو محال إذا كان تعلق القدرتين بالفعل على وجه واحد . وليس محالاً إذا اختلف وجه التعلق . والملاحظ أن الغزالي لا يناقش مشكلة الإرادة والحرية مستقلة منفصلة . بل يعرض لها في نظريته عن العالم . فهو يرى أن في مقدور الخالق أن يصنع العالم كما يريد . فالإرادة الإلهية عنده يمكن أن تختار وتحقق من غير مخصص لكل ما هو ممكن . ويجعل الغزالي الإرادة متقدمة على العلم . والإرادة عنده تخصص بالوقوع ، والعلم يدرك الموجود على ما هو عليه . ويدلنا الغزالي على مكانة الله وسيطرته على هذا العالم وكيف أن العالم وجد بإرادته القديمة بلا مرجح أو مخصص . فيرى أن الباري هو العلة الأولى . فيقول « إنه قبل وجود العالم كان المريد موجوداً ، والإرادة موجودة ، ونسبتها إلى المراد موجودة . لم يتجدد مريد ، ولم تتجدد إرادة ، ولا تجدد للإرادة نسبة لم تكن (٢) . فالإرادة قديمة والعالم حادث . ولا يمتنع صدور حادث عن قديم كما قال الفلاسفة . والواقع أن ردود الغزالي على الفلاسفة في مسألة قدم العالم تحتاج إلى تحقيق أكثر لبيان صحة ما يدعيه الدكتور عبد الرحمن بدوي (٣) من أن الغزالي اعتمد في كتابه

---

١ — الغزالي : الأربعين في أصول الدين ص ١٠ .

٢ — الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٢٦ — ٢٧ — طبعة بيروت سنة ١٣٤٧ هـ — نشرة الأب موريس بويج .

٣ — عبد الرحمن بدوي : بحث عن الغزالي ومصادره اليونانية ص ٢٢٣ من مهرجان الغزالي بدمشق — طبعة القاهرة سنة ١٣٨١ هـ .

التهافت على كتاب لفيلسوف يوناني أفلاطوني هو برقلس ورد يحيى النحوي عليه . وهذا الكتاب هو « حجج برقلس في قدم العالم » . فالغزالي استند إلى ردود يحيى النحوي على الحجج الثماني عشرة التي أوردها برقلس فأثبت النحوي السكندري أن العالم محدث وليس قديماً . ولن نشتغل بهذه المسألة لخروجها عن دائرة بحثنا إلا فيما يمس فكرة الإرادة . ولكن الإشارة جديرة بالتحقيق خاصة وأن رد يحيى النحوي قد ترجم إلى العربية ، وحجج الغزالي ثابتة في كتابه التهافت . ويقول الغزالي إن صانع العالم سميع بصير وقد ورد الشرع بثبوتهما للباري سبحانه وتعالى . ومعلوم عقلاً أن السمع والبصر صفات كمال للخالق . والغزالي في هذا الرأي يقيس الغائب على الشاهد . فالبصير أكمل ممن لا يبصر والسميع أكمل ممن لا يسمع ،والسمع والبصر عند الغزالي قديمان ، وأجاز أن يسمع صوتاً معدوماً وأن يرى العالم في الأزل والعالم معدوم . لأنه كما أن علمه تعالى يتعلق بجميع المعلومات المحدثات والفانيات وبالحاضر والماضي والمستقبل — جاز تعلق السمع والبصر بما كان وما سيكون .

والباري متكلم وكلامه غير مخلوق . ويدافع الغزالي عن الكلام النفسي الذي أثبته الأشعري وأنكرته المعتزلة . فالكلام عند الغزالي يطلق بإطلاقين ! أحدهما الحروف والأصوات وهي محدثة . وثانيهما ! كلام النفس الذي ليس بحرف ولا صوت ، وهو صفة قائمة بذاته تعالى . والأصوات والحروف دلالات على الكلام النفسي القديم . وكما أن العالم حادث ويدل على صانع قديم لم يكن محالاً أن تدل الألفاظ المحدثة على صفة الكلام القديمة . فإن قيل كيف يسمع كلام الله الذي ليس بصوت ولا حرف والمسموع في العادة هو الأصوات . الغزالي يرى أن من الصعوبة أن نجيب جواباً مقنعاً عن هذا السؤال . لأنه يتضمن استحالة هي أن كلام الله لا يشبه شيئاً من مسموعاته التي هي أصوات وليس هو بصوت . والتقريب بالتشبيه لا يفيد إقناعاً في مثل هذه الحالة . ويرى الغزالي أن هذا السؤال — سؤال عن كيفية ما لا كيفية له . والاستحالة القائمة

في السؤال والجواب لا تنفي وجود كلام الله تعالى الذي هو صفة قديمة . وغاية ما يقدر عليه الغزالي في الجواب انه كما ترى ذاته رؤية تخالف رؤية الأجسام والأعراض يسمع كلامه سماعاً يخالف الحروف والأصوات . والغزالي متفق تماماً مع ما ذهب إليه شيخه الأشعري في جواز رؤية ما ليس بجسم وسماع ما ليس بصوت عن طريق خرق العادة . ويرى الغزالي أن كلامه تعالى مكتوب في المصاحف ، محفوظ في القلوب ، مقروء بالألسنة . أما القراءة والحفظ والكتابة فهي حادثة . لأنها أفعال العباد ودلالات على المقروء والمحفوظ والمكتوب وهو قديم . والصفات السبع المعنوية ليست هي الذات كما يقول المعتزلة ، بل هي زائدة عن الذات . فهو عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حي بحياة ، مريد بإرادة ، متكلم بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، وعلمه وقدرته وإرادته وحياته وكلامه وسمعه وبصره صفات زائدة على ذاته . وهي صفات قديمة أزلية وإن لم تشارك الذات في قدمها . والمعتزلة وإن قالت بأن الصفات هي الذات فقد جعلت صفتي الإرادة والكلام زائدتين على الذات . فقالت بإرادة زائدة على الذات يخلقها لا في محل ، وتقول بكلام زائد عن الذات ومخلوق في محل يكون المحل به متكلماً . والغزالي يرى أن الأحوال التي قال بها أبو هاشم ليست سوى الصفات . فليست العالمية شيئاً سوى العلم . والصفات عند الغزالي — كما هي عند الأشعري — لا هي الذات ولا غير الذات وإن تغايرت فيما بينها . وقد قالت المعتزلة بإرادة حادثة لا في محل لأنها في حكمهم لا تقوم بذاته تعالى لحدوثها ، وليس الباري محلاً للحوادث ، ولا تقوم بمحل آخر ، وإلا كان المحل مريداً . فلزم أن تحدث لا في محل . والإرادة عند الغزالي صفة قائمة بذاته تعالى . والصفات عنده لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته سواء كان في محل أو لم يكن . ويرد الغزالي على المخالفين في كون الكلام قديماً ، وفيه اخبار عما مضى ، وكيف يكون الخلق به مأمورين منهيين في الأزل ولم يخلق الخلق . فيقول الغزالي « الباري تعالى في الأزل علم بوجود

العالم في وقت وجوده ، وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها في الأزل العلم بأن العالم يكون من بعد ، وعند الوجود العلم بأنه كائن ، وبعد العلم بأنه كان . وهذه الأحوال تتعاقب على العالم ويكون مكشوفاً لله تعالى تلك الصفة وهي لم تتغير وإنما المتغير أحوال العالم (١) . فعلمه تعالى الأزلي قديم وواحد يعلم المعلومات على ما هي عليه . الماضي في حال كونه ماضياً ، والحاضر في حال كونه حاضراً ، ويخبر عن المستقبل كيف يكون دون أن تتغير له صفة . لأن الماضي والحاضر والمستقبل تقسيمات الزمان المحدث بأحداثنا . ولكن الأزمنة واحدة بالنسبة لله فلا فرق عنده بين ما كان وما يكون وما سيكون إن لو كان كيف كان يكون . وإذا كان العلم لا يتعدد بتعدد الذوات . فكيف يتعدد بتعدد أحوال ذات واحدة فتتعاقب عليها الأحوال وعلى ذلك فالكلام بذات الباري وإن أخبر عن الماضي لا ينتفي قدمه . لأنها أخبار متعلقة بالمخبر وهو الباري . والأوقات والأحوال بالنسبة إليه واحدة ، وإنما الذي اختلف باختلاف الأحوال هو اللفظ الدال على كلام النفس القديم القائم بذاته تعالى . فالمدلول إذن قديم والدال وهو الألفاظ حادث . ولذلك جاز مخاطبة المعدوم في حال العدم على اقتضاء الوجود ما دام وجوده ممكناً وليس مستحيلاً . والباري علم أن المعدوم سيوجد وإذا كان الباري قادراً قبل وجود المقدور ، كان لا يستحيل أن يكون آمراً ناهياً قبل وجود المأمور المنهي . ولا يشترط الغزالي كون المأمور موجوداً ، بل يشترط كونه معلوماً . أي معلوم الوجود لأنه لا يتصور أمر من يعلم استحالة وجوده . وفي صفة القدم والبقاء يرى الغزالي أنه سبحانه قديم بذاته ، وباق بذاته وليس قدمه وبقاؤه بقدم وبقاء زائدين على ذاته كالصفات السبع المعنوية . لأن القدم وجود غير مسبوق بعدم أزلاً ، والبقاء وجود مستمر لا يعقبه عدم . وللغزالي في مسألة التحسين والتقبيح

---

١ — الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٦٩ .

— وهي تتصل بمسائل القضاء والقدر والعدل والجور — بحث مستفيض ورائع .
ويرى أن ما حدث من خلاف بين الفرق في هذه المسألة راجع إلى عدم تحديد المفهومات ، واختلاط المصطلحات بعضها ببعض . فيحدد الغزالي معاني الألفاظ الستة . الواجب والحسن والقبيح والعبث والحكمة والسفه — قبل أن يدلي برأي في الموضوع . فالفعل الواجب هو ما في تركه ضرر ظاهر عاجل في الدنيا أو آجل في الآخرة . وقد يراد بالواجب ما يؤدي عدم وقوعه إلى أمر محال كأن ينقلب العلم جهلاً وهذا محال . أما الفعل الحسن قد يرتبط معناه بالفاعل . فما وافق غرضه كان حسناً وما خالفه كان قبيحاً . والعبث هو ما لا فائدة تحته أصلاً . والسفه قد يطلق على فاعل العبث وفاعل القبيح فيسمى سفيهاً . ولكن الحسن والقبح قد يستمدان معنييهما من غرض غير الفاعل ، وهو الموافقة والمخالفة . وهما أمران إضافيان مختلفان في الأشخاص . فما كان حسناً في حق شخص قد يكون قبيحاً في حق آخر . بل الفعل الواحد وبالنسبة للشخص الواحد قد يكون حسناً من وجه قبيحاً من آخر كمن يستقبح الكذب ويستحسنه في مداراة مسلم بريء هارب من ظلم الأعداء حتى لا ينكشف أمره .
والحكمة يراد بها الإحاطة بنظم الأمور على وجه الاتقان والاتساق . ولما كان الغزالي عدواً للتقليد منذ بدء حياته — ولا تفسر كل التطورات التي طرأت على حياته وأثرت بالتالي على افكاره — إلا ان الرجل كان يكره التقليد ويبعث هذه الكراهية في معظم مؤلفاته حتى يخلص الحق من براثن التقليد . وحتى يضع الأمور في وضعها السليم على اساس من البحث والنقد ، ويمهد الطريق ليقين لا يتزعزع وهو الإيمان القوي وطريقه الذوق وليس الحس او العقل .
ويرى الغزالي ان التقليد عند المتكلمين أسوأ أنواع التقليد لأنه يؤدي إلى التعصب وسوء الفهم لكل رأي مخالف . فالمقلد إذا عرضت عليه مسألة ما عرضا جيداً آمن بصدقها . فإذا أخبرته بعد ذلك أنها للأشعري والمقلد معتزلي — سارع إلى إنكارها . هذه الآفة في نظر الغزالي منشؤها الاستحسان والاستقباح المستند

إلى أوهام الإلفة واعتقاد العصمة كما عند الباطنية في امامهم المعصوم . فالغزالي إذن يرى في مسألة التحسين والتقبيح أن الحسن وإن كان ما أتى الشرع بالثناء على فاعله والقبيح ما أتى الشرع بذم فاعله ، إلا أن الفعل لا يخلو من غرض ومنفعة يلائم غرض الفاعل . فيكون الحكم على الفعل راجعاً إلى أمور الموافقة والمخالفة ، وهي إضافات نسبية تختلف باختلاف الأفراد . بل والأمم ، وقد رد الغزالي بهذا الرأي على المعتزلة في قولها ان التحسين والتقبيح ذاتي في الأشياء ، وإن العقل هو الذي يحكم بحسن الفعل وقبحه . ويرتب الغزالي على تحديد المفهومات السابقة نتائج منها ان الله يجب عليه شيء ، فخلق الخلق وتكليفه جائز ليس بواجب . والباري لا يجب عليه ثواب الطاعة ولا عقاب المعصية . فليس الثواب أو العقاب مستحقاً للعبد ، إنما الثواب فضل والعقاب عدل . والباري أن يكلف عباده ما يطيقون وما لا يطيقون . لأن التكليف عند الغزالي خطاب وله متعلق وهو المكلف ، وشرطه ان يكون مفهوماً فقط . فلا يجوز اقتضاؤه من الجماد والمجنون لانتفاء شرط الفهم منهما . أما الإمكان وعدمه فليس شرطاً . وأباح الغزالي تكليف العاجز عن الفعل أصلاً . وكان الأشعري قد منعه . وذلك في رأيه راجع إلى أن الباري لا تجوز في حقه الاغراض . فلا يستقبح التكليف بما لا يطاق بمجرد استحسان عدم صدوره عن الباري لكونه لا فائدة فيه . فالفوائد في حق العباد وحدهم . فالاقتضاء واحد لا يختلف باختلاف المخاطب من حيث كونه قادراً أو عاجزاً . ولكن العاجز عن الفعل كيف يفهم المراد من الفعل وهو يحس من نفسه عجزاً . يبدو أن الغزالي أجازه عقلاً وبالقوة ، وليس هناك ما يدعوه إلى إخراجه من القوة إلى الفعل لحكمة يعلمها الباري وحده . والباري أن يؤلم عباده بغير عوض لأنه لا يجب عليه شيء ، ولا يؤدي ذلك إلى أن يكون ظالماً . فالظلم عند الغزالي هو التصرف في ملك الغير ، والباري حر في ملكه يتصرف فيه كيف شاء . فالظلم مسلوب عنه لفقد شرطه وهو التصرف في ملك الغير . أما المتصرف في ملكه فلا يلزمه أن يكون ظالماً لأنه حر في تصرفه . ولا يجب على الباري رعاية الأصلح لعباده خلافاً

للمعتزلة . ويستدل الغزالي بقصة الأخوة الثلاثة مؤمن وكافر وصبي فالمؤمن من أهل الطاعات والكافر من أهل المهلكات والصبي من أهل الدرجات . يستدل بهذه القصة على أن فعل الأصلح لو كان واجباً على الباري رعايته لما أنزل الكافر هذه الدرجة ولكان نزول درجة الصبي أصلح له من الخلود في النار . فالباري له أن يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد . وهو الآمر الناهي ليس فوقه آمر ، وإرادته حرة مطلقة . ومعرفة الله واجبة على العباد شرعاً . أما قبل ورود الشرع فلا يجب على العباد شيء خلافاً للمعتزلة القائلين بأن العقل يوجب معرفة الله ، وإن لم يأت شرع . لأن الوجوب عبارة عن رجحان الفعل على تركه . والموجب هو الله تعالى لأنه هو المرجح . والرسول هو المخبر عن ترجيح ربه ، والمعجزة دليل صدقه . فالغزالي إذن يجعل العقل تابعاً للشرع . لأن العقل لا يفهم الترجيح بنفسه . بل بسماعه من الرسول . ومهمة العقل هو النظر في صحة دعوى الرسول وصدق المعجزة التي يؤيد بها دعواه . وعلى ذلك لا مسؤولية قبل ورود الشرع لقوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً » (١) أي أن العذاب لا يلزم قبل بعث الرسل . وبعثة الرسل جائزة لصالح المكلفين . والغزالي بذلك يرد على البراهمة منكري النبوات . لأن العقل يغني عن الرسول وما يأتي به الرسول لا يخالف العقل . وليست خوارق العادات عند البراهمة دليلاً على معجزة النبي ، وقد كان في مقدور الله أن يشافه الخلق ويكلمهم جهاراً ولا حاجة به إلى إرسال الرسل . وترى البراهمة ان بعثة الرسل مستحيلة لأنه قد يراد بها اغواء الخلق وإضلالهم وهو غير محال على الله . قد يفهم مما ذكرناه من تبعية العقل للشرع أن الغزالي يجعل النص هو المقدم والعقل تابعاً . ان المراد من هذا القول هو في مسائل ما قبل البعث فالشرع أولاً يقرر الحقائق ثم يؤكد العقل صحتها . أما في مجال الاعتقاديات فالعقل هو الحكم والضابط فيما يأتي به النقل . وبذلك لا يكون ثمة تعارض بين أقوال الغزالي . ويفرق الغزالي بين المعجزة والكرامة من أن الأولى تظهر على يد

---

١ – سورة الإسراء : آية ١٥ .

النبي ويراد بها التحدي والثانية تظهر على يد الولي ولا يراد بها التحدي . ويرى الغزالي أن أسرار النبوة لا يطلع عليها العقل المجرد ولا الذكاء المفرط . وإنما هي خواص اختص بها الباري أنبياءه وكاشفهم بأسراره لصفاء قلوبهم . فيقول الغزالي « وان ذلك أمور لا يرشد إليها مجرد العقل والرأي والذكاء . بل هي أسرار يكاشف بها من حظيرة القدس قلوب الأنبياء (١) ومعجزة النبي هي القرآن في فصاحته وجزالة ألفاظه وعجيب نظمه مع تحدي النبي أفصح فصحاء العرب أن يأتوا بمثله فلم يقدروا لصرف الله إياهم عن المقدور المعتاد . وخلاف معجزة القرآن ظهرت على يديه معجزة انشقاق القمر وإنطاق العجماء وتسبيح العصا في يديه وتفجير الماء بين أصابعه وقد جاء كلام الغزالي في النبوة رداً على اليهود ومنهم فرقة العيسوية بصفة خاصة . فالعيسوية ذهبت إلى أن محمداً رسول للعرب وحدهم أما اليهود فقد أنكروا نبوته لأن شريعة موسى لا تنسخ وموسى في نظرهم خاتم الأنبياء وقد قال الغزالي بجواز نسخ الشرائع لأن النسخ عندهم « عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت المشروط استمراره بعد لحوق خطاب يرفعه (٢) . وليس في ذلك ما يدل على البداء أو التغير وجوازه على الباري . لأن النسخ يكون في بعض الأحكام وليس في جميعها . ويرى الغزالي ضرورة الإيمان والتصديق بما ورد به الشرع من أمور سمعية كالحشر والنشر ويراد به اعادة الخلق وبعثهم بعد موتهم . ولا فرق بين الابتداء والإعادة أما كيفية البعث فهي مسألة فيها خلاف كبير ولم يدل الغزالي فيها برأي قاطع . فيقول ليس في الشرع دليل قاطع على تعيين أحد الممكنات (٣) . أي أن تعدم الجواهر والأعراض أو واحد منهما ويبقى الآخر . ويذكر الغزالي ان المعتزلة تنكر عذاب القبر . ولكن الثابت خلاف

---

١ — الغزالي : الأربعين في أصول الدين ص ٢٣ .
٢ — الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٩٢ .
٣ — نفس المصدر ص ٩٦ .

ذلك . ويؤمن الغزالي بالصراط والحوض والميزان وسؤال منكر ونكير وأن هذه الأمور حق يجب إقراره وتصديقه . أما عن كيفية الوزن فأجاب النبي صلى الله عليه وسلم بقوله « توزن صحائف الأعمال » وهي أجسام إذا وضعت في الميزان خلق الله في كفتها ميلاً بقدر رتبة الطاعات . والإيمان عند الغزالي هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان . ويرى أن القائلين بمجرد التصديق اليقيني البرهان يمنعون زيادة الإيمان أو نقصانه . والقائلون بالتصديق التقليدي أي الإقرار باللسان والمعرفة دون تصديق القلب لا يمنعون من القول بزيادة الإيمان ونقصانه . والقائلون بإضافة العمل يقولون بتفاوت الإيمان زيادة ونقصاناً . والغزالي وإن كان يرى أن النظر في الإمامة ليس من المهمات، وأن مجاله الفقه لا الاعتقاد، إلا أنه يجد نفسه مضطراً إلى إبداء الرأي فيها ما دام العرف قد جرى باختتام مصنفات الاعتقاد بالكلام في الإمامة ويرى الغزالي وجوب نصب الإمام ودليله في ذلك هو الشرع وإجماع الأمة . لأن الإمام يقيم الحدود ويعد الجيوش ويذود عن الدين . فالدين والسلطان عند الغزالي توأمان . وقد اشترط الغزالي فيمن ينتصب إماماً أن يكون من أهل العلم والورع ، وأن يكون قرشياً . وتعين الإمام قد يكون بالنص من النبي أو بالاختيار من أهل الحل والعقد . وإذا توافرت الشروط الواجبة في الإمام في شخصين أو ثلاثة وجب اتفاقهم على واحد منهم يكون الباقون تحت رايته . ومتى انعقدت الإمامة للإمام وجبت طاعته ويكون الخروج عليه في هذه الحالة مثاراً للفتن . وقد عرض الغزالي لمسألة الإمامة بالتفصيل في كتابه « المستظهري في فضائح الباطنية » . ولم نر الخوض فيها تفصيلاً لأنها ليست من مسائل العقيدة . وأنكر الغزالي قول الشيعة بنص النبي على – علي بن أبي طالب رضي الله عنه . ويرى الغزالي صحة الخلافة على الترتيب المعهود : أبو بكر وعمر وعثمان وعلي .

وقد جعلنا نقد الغزالي لقانون العلية في نهاية القول في آرائه الكلامية لأن

مبحث العادة عنده يمثل تطور علم الكلام الأشعري منذ النصف الأول من القرن الثالث الهجري حتى أوائل القرن السادس . وقد أخذ مبحث العادة يحتل مكانه في الفكر الأشعري بصورة واضحة عند الباقلاني والجويني . ولكنه أخذ الصيغة المذهبية والصورة المتكاملة عند الغزالي . وقد كان مبدأ العلية من المقدمات الأولية في الفلسفة الأرسطية فوجه الغزالي إليه ضربته القاضية ، وأحل فكرة العادة مكانه . وترتب على ما ذهب إليه الغزالي نتائج كان لها أكبر الأثر في مبحث الوجود عند الأشاعرة . وقد ذكر الغزالي أن الدافع عنده لنقد مبدأ العلية هو أن تطبيق هذا المبدأ على الأمور السمعية سيحيل تحقيق المعجزات التي هي خوارق العادات ودلائل صدق النبي في نبوته . فيقول الغزالي: مخالفهم في حكمهم « إن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة . فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاب السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب » (١) . فمنشأ القول بالعلية عند الفلاسفة هو أن العلاقة بين السبب والمسبب علاقة ضرورية حتمية بحيث لا يوجد أحدهما دون الآخر ويذكر الغزالي أسباب نزاعه مع الفلاسفة في هذا المبحث قائلاً « إنما يلزم النزاع من حيث أنه ينبني عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعباناً ، وإحياء الموتى ، وشق القمر ، ومن جعل مجاري العادات لازمة لزوماً ضرورياً أحال جميع ذلك » (٢) . فالغزالي كان يهدف من وراء نقد هذا المبدأ إلى أن تحديد القدرة الإلهية يؤدي إلى استحالة وقوع المعجزات . والغزالي يذهب إلى أن قدرة الله وإرادته مطلقة . أما قوة مبدأ العلية فمحدودة ولا تعمل وحدها . بل تحتاج إلى عون الله وإمداده . ولذلك يذهب الغزالي إلى أن الاقتران المشاهد بين حادثتين لا يقتضي وجود رابطة علية بينهما . فلا يستلزم إثبات أحدهما إثبات الآخر ، ولا نفي أحدهما نفي الآخر . وليس من ضرورة بينهما . بل الله سبحانه يخلق الأثر حين يلتقي

---

١ — الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٢٧٠ — ٢٧١ .

٢ — نفس المصدر ص ٢٧٢ .

الجسمان ، وهو قادر على خلق الاحتراق دون ملاقاة النار . فالاقتران المشاهد في العادة بين الحادثتين لا يستلزم أن تكون الرابطة بينهما عليّة . فيقول الغزالي « الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا . بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن إثبات الآخر ولا نفيه متضمن نفي الآخر » (١) . الغزالي في هذا النص يتكلم عن الأشياء التي لا ارتباط لأحدهما بالآخر إلا مجرد الاقتران المشاهد بحكم جريان العادة . ولكن الغزالي في كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد » يذكر أن هناك علاقات ارتباط بين الأشياء على ثلاثة أنواع . أولاها العلاقات المتكافئة بين شيئين ، « كالعلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت . فهذا مما يلزم فقد أحدهما عند تقدير الآخر . لأنهما من المتضايفين اللذين لا تقوم حقيقة أحدهما إلا مع الآخر » (٢) . والثانية أن لا تكون على التكافؤ . ولكن لأحدهما رتبة التقدم « كالشرط مع المشروط ، ومعلوم أنه يلزم عدم الشرط » (٣) . فإذا كانت الحياة مثلاً شرطاً في علم الفرد أو إرادته — انتفت الإرادة والعلم بانتفاء الحياة وهو ما يعبر عنه بالشرط الذي لا بد منه لوجود المشروط . ولكن ليس به وجود الشيء . بل عنه ومعه . ويوضح الغزالي هذا المعنى بمثال في كتابه التهافت . فيقول « ليس الأب فاعل ابنه بإيداع النطفة في الرحم ، ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعاني التي هي فيه ومعلوم أنها موجودة عنده ، ولم نقل انها موجودة به . بل وجودها من جهة الأول اما بغير واسطة واما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الأمور الحادثة » (٤) . فالابن ليس فعلاً خالصاً للأب . ان فعل الأب سبب من الأسباب في وجود الابن ،

١ — الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٢٧٧ .

٢ — الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٩٩ .

٣ — نفس المصدر ص ١٠٠ .

٤ — الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٢٧٩ .

ولكنه سبب ينتهي إلى مسبب الأسباب وهو العلة الأولى في وجود الابن ، والتي بها وجد وبواسطة فعل الأب . على أن في مقدور الباري أن يفعل الابن بغير فعل الأب . ولذلك كان فعل الأب شرطاً ضرورياً لوجود الابن . ولكن ليس هو الشرط الأول الذي به وجد. بل وجود الابن صدر عن فعل الأب المستند إلى فعل الرب . فوجود الابن إذن مع فعل الأب الذي أوجده فعل الرب شرطاً أو سبباً في وجود الابن . والدليل على أن فعل الشرط محدود ان الأب لا يقدر أن يخلق لابنه سمعاً ولا بصراً ولا حياة . والنوع الثالث من علاقات الارتباط التي يمكن أن توجد بين شيئين هي العلاقة بين العلة والمعلول . فيقول الغزالي « ويلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول إن لم يكن للمعلول إلا علة واحدة وان تصوّر أن تكون له علة أخرى . فيلزم من تقدير نفي كل العلل نفي المعلول . ولا يلزم من تقدير نفي علة بعينها نفي المعلول . بل يلزم معلول تلك العلة على الخصوص (١) ومثال ذلك حز الرقبة قد يكون علة الموت . ولكن أليس حز الرقبة وحده علة للموت . بل للموت أسباب أخرى كالمرض . فلا يلزم بانتفاء حز الرقبة انتفاء الموت . لأنه كي ينتفي الموت يلزم انتفاء كل سبابه من قتل ومرض وخلافه . وكان يلزم انتفاء الموت بانتفاء حز الرقبة إذا كان حز الرقبة هو العلة الوحيدة في إحداث الموت . ويستدرك الغزالي حتى لا يظن أنه يقول بالعلية وارتباط الأسباب بالمسببات . فيقول « كل هذه عندنا مقترنات وليست مؤثرات . ولكن اقتران بعضها يتكرر بالعادة وبعضها لا يتكرر» (٢) . وقد ذكر الغزالي أنواع الارتباطات الثلاثة وهي عند القائلين بالعلة — حتى يلزمهم إلزامات على مذهبهم ويوجب عليهم عدم بداهة مذهبهم الذي يسلمون به . بل يلزمهم الإقرار بقصوره عن أن يكون مبدأ مطلقاً مسلّماً ويأخذ الغزالي مثال احتراق القطن . وينكر أن تكون النار هي المحرقة لأنها

---

١ — الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٠ .

٢ — نفس المصدر نفس الصفحة .

إنما تفعل بالطبع . ويعزو الغزالي هذا الاحتراق إلى الله ، اما بواسطة الملائكة أو بدون واسطة . لأن مشاهدة الاحتراق عند ملاقاة النار ليس دليلاً . وينحي الغزالي باللائمة على الفلاسفة لقولهم ان النار فاعل الاحتراق . وينكر الغزالي أن يقوم لهم دليل على صحة قولهم. فيقول« فما الدليل على أنها الفاعل وليس له دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به . وأنه لا علة سواه » (١) . فالمشاهد أن القطن يحترق عند ملاقاة النار ، وليس الاقتران المشاهد دليلاً على أن النار علة الاحتراق . بل ما نراه ليس إلا حادثتين واحدة بعد أخرى . فنصطلح على تسمية إحداهما علة والأخرى معلولة دون دليل سوى الاقتران المشاهد . وحدوث الاحتراق عقب مماسة النار ، أو الشبع عقب الأكل ، والري بعد الشرب إنما هو حكم العادة الذي اطرد. بيد أن إنكار العلية يجر إلى محالات شنيعة ويهدم العلوم المستندة إلى هذا القانون كعلم الطبيعيات . فماذا كان موقف الغزالي ورده على ذلك . تنبه الغزالي إلى هذه الاعتراضات . وذلك في قوله « فإن قيل هذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة. فإنه إذا أنكرت لزوم المسببات عن أسبابها ، وأضيفت إلى إرادة مخترعها ، ولم يكن للإرادة منهج مخصوص متعين . بل أمكن تفننه وتنوعه . فليجوّز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة لأسلحة وهو لا يراها . لأن الله ليس يخلق الرؤية له . ومن وضع كتاباً في بيته فليجوّز أن يكون قد انقلب عند خروجه إلى بيته غلاماً أمرد عاقلاً متصرفاً ، أو انقلب حيواناً » (٢) هذه هي الاستحالات التي تترتب على إنكار العلية . والغزالي في جوابه يلجأ إلى الله القادر على كل شيء فيجده الضامن لمبدأ العلية يمده بما يحتاج إليه حتى لا تلزم عنه محالات . فيقول « إن الله تعالى خلق لنا

---

١ — الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٢٧٩ .

٢ — الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٢٨٣ .

علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها ، ولم ندّع أن هذه الأمور واجبة . بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع . واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه » (١) . فهذه الأشياء التي تحدث عن القضاء على مبدأ العلية ممكنة الوقوع وليست واجبة . ولكن الله لا يفعلها لسابق علمه أنها لا تحدث مع إمكانه إحداثها كما في تأييد نبي مثلاً . فسبحانه يحدثها في بعض الأوقات إذا ترجحت الحاجة إلى وجودها . وإذا كانت لا تفعل فالله هو الذي يخلق لها الفعل . فهو لا يفعل بالطبع . بل يفعل بالإرادة . وقد أنكر ابن رشد في القرن السادس الهجري ما ذهب إليه الغزالي لما يترتب على موقفه من محالات تؤدي إلى هدم المنطق وعلوم الطبيعيات لأنها تعتمد أساساً على قانون العلية . وقد ألف ابن رشد كتابه « تهافت التهافت » يرد به على تهافت الغزالي . ولن نتمكن من عرض آراء ابن رشد في مسألة العلية وانتقاداته التي وجهها لرأي الغزالي ، وإلا طال البحث . ولكننا نكتفي بتقرير أن موقف الغزالي كان له تأثير كبير في الفلاسفة المحدثين أمثال مالبرنش وباركلي وهيوم . فقد ذهبوا إلى قريب مما ذهب إليه الغزالي من إنكار العلية . فما لبرانش يرى أنه ليس ثمة إلا علة حقيقية واحدة في هذا الكون هي الله . لأنه لا يوجد إلا إله حقيقي واحد . وكل العلل الطبيعية ليست عللاً حقيقية ، ولكنها علل مناسبة *occasionelles* والعلة الحقيقية عنده هي التي يدرك العقل بينها وبين معلولها علاقة ضرورية . أما باركلي فقد نقد العلية أيضاً بأن أرجعها إلى العقل . فالعالم عنده يرجع إلى أفكار وعقل لا إلى شيء آخر وراء العقل . أما موقف هيوم فلا يختلف كثيراً عما ذهب إليه الغزالي . ولما كان الكلام في العادة سابقاً على الغزالي ، فقد ذكر ابن تيمية عن الهروي الأنصاري عالم السلف والصوفي الكبير المتوفى ٤٨١ هـ ذكر عنه إيمانه بإنكار العلية وإسقاط الأسباب . فيقول ابن تيمية عن الهروي « ليس في الوجود شيء يكون سبباً

---

٢ — نفس المصدر ص ٢٨٥ .

لشيء أصلاً ، ولا شيء جعل لأجل شيء ، ولا يكون شيء بشيء ، فالشبع لا يكون بالأكل ، ولا العلم الحاصل في القلب بالدليل »(١). وهذا ما عناه الغزالي بقوله « إن الوجود عند الشيء لا يدل على انه موجود به » . كما في مثال الأب ونطفة الأبن . بل اننا نجد نقد العلية وإنكارها وإحلال العادة محلها عند جابر بن حيان عالم الكيمياء العربي الذي قيل انه توفي سنة ١٦٠ هـ . فإذا كان صحيحاً وفاة جابر في هذا الوقت المبكر ، لكان معنى ذلك أنه أخذ هذه الفكرة عن متكلمي أهل السنة الأوائل . ولكن الكتابات المنسوبة لجابر تحمل في طياتها دليلاً على أنها كتبت في أواخر القرن الثالث الهجري أو أوائل القرن الرابع . وإذا افترضنا خطأ الرواية القائلة بوفاته في هذا الوقت المبكر ، ورجحنا وفاته في القرن الرابع الهجري لكان معنى ذلك أن جابراً سبق الأشاعرة بخوضه في هذه المسألة . والثابت تاريخياً أن كتب جابر بن حيان نقلت عدة مرات إلى اللاتينية في العصور الوسطى . وثبت أيضاً وصولها إلى أيدي فلاسفة أوربا المحدثين كما لبرانش وباركلي وهيوم . فيكون هيوم الذي تكلم عن نقل العلية بلغة الغزالي قد أخذ الفكرة عن جابر بن حيان وقد أكد الدكتور النشار »(٢) في بحثه موقف المسلمين منذ نشأة الفكر الإسلامي من قانون العلية — من أن القرآن نفسه في مواضع عديدة ينكر العلية ويتحدى الأسباب .

ونستطيع في آخر الأمر القول انه منذ عصر الغزالي تحقق النصر الكامل لمذهب الأشاعرة . فقد انتشر في المغرب العربي بفضل محمد بن تومرت ٥٢٤ هـ وهو مؤسس دولة الموحدين وكان تلميذاً للغزالي درس عليه أصول أهل السنّة والجماعة . وقد كان الفخر الرازي ٦٠٦ هـ تلميذاً وتابعاً للغزالي وامتداداً لتطور المذهب الأشعري .

---

١ — ابن تيمية : منهاج السنة جـ ٣ ص ٩١ .

٢ — النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص ١٥٨ — طبعة القاهرة سنة ١٣٨٠ هـ .

وقد وقفنا في بحثنا عند الغزالي لأننا نرى أن تأثير الغزالي في توجيه الفكر الإسلامي في الفقه والتصوف وعلم الكلام . استمر خلال القرون الثلاثة التي أعقبت الغزالي . أي حتى القرن التاسع الهجري . فقد انتهى الغزالي إلى موقف السلف وهو التسليم بما جاء به الشرع في أمور العقائد من غير بحث في كيف ولم . وقد كان الغزالي كذلك سنياً في تصوفه استند إلى كتابات الحارث المحاسبي في الزهد والورع ، وإلى أبي القاسم القشيري في دفاعه عن التصوف السني . ففضل الغزالي على المذهب الأشعري تفصيل الآراء والدفاع عنها بحرارة وجعلها مذهباً كاملاً . أما فكرة العادة عنده فهي تمثل التطور الحقيقي لعلم الكلام الأشعري . فقد أصبح التوحيد عنده لا معنى له سوى أنه لا فاعل إلا الله . فهو العلة الوحيدة في هذا العالم ، ولا علة سواه . ونستطيع القول ان الغزالي رجع بالناس إلى الله وما أنزل من وحي . وألزمهم الاعتقاد ان الله هو الحقيقة الكبرى الوحيدة في الكون . وبذلك يكون الغزالي قد صحح العقائد الفاسدة بالتقليد والتعصب ، ويكون قد أعاد تأسيس مذهب أهل السنّة والجماعة على أساس من البحث والنقد أدى في النهاية إلى يقين طريقه الذوق والكشف . وليس الحس أو العقل . وقد كان الأشاعرة بالفعل هم ممثلي هذا المذهب في العالم الإسلامي . وستتضح نتائج البحث في الخاتمة .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

خاتمة

اتضح لنا من البحث أن المدرسة الأشعرية أقوى مدارس الفكر الفلسفي الإسلامي تضم أقوى الشخصيات ، وتتمتع بأخصب الآراء . فالقضية الأساسية في البحث « ان الأشعرية هي الممثلة لعقيدة أهل السنّة والجماعة بالمعنى الخاص » . ففي بداية البحث عالجنا مشكلات النشأة في المذهب الأشعري . أثبتنا أن الأشعرية نشأت في وقت فشا فيه الاعتزال والتجسيم . فقد كانت مقالات مقاتل بن سليمان في التجسيم والجهم بن صفوان في التنزيه تسود القرن الثاني الهجري . وكان أبو حنيفة ومن بعده مالك والشافعي يمثلون عقيدة أهل السنّة والجماعة . ثم أعقب هؤلاء أحمد بن حنبل ، وكان معاصراً لابن كلاب والمحاسبي والقلانسي . وكان الأربعة الأوائل فقهاء أهل السنّة والثلاثة متكلميهم . فجاء الأشعري معتزلياً في البداية يدرس الاعتزال على أبي علي الجبائي ، ويتردد على حلقة أبي إسحاق المروزي الفقيه الشافعي المتوفى سنة ٣٤٠هـ يتعلم منه الفقه ويأخذ هو من الأشعري علم الكلام . وكان الأشعري ألمعياً ذا نظر بعيد ، رأى ضرورة الجمع بين الفقه والكلام . وكان لزاماً لكي يقود السنّة أن يجمع بين الأمرين وقد رأى الأشعري أن الاقتصار على علم الكلام وحده — وهو مسلك المعتزلة — أو الفقه وحده — وهو مسلك فقهاء السنّة — لا يفيد الدين قدر ما يفيده الجمع بينهما . فكان أن ترك الاعتزال وسلك طريقاً بين النفي والإثبات ، وانتهج نهجاً وسطاً بين العقل والنقل . وكان أهل السنة

قبل الأشعري لا يعتمدون إلا على النقل في أمور الاعتقاد . فلما أخذ الأشعري في مناضلة المخالفين بالعقل حفاظاً للسنة ، جاء أتباعه من بعده يثبتون عقائدهم بالعقل تدعيماً لها ، ومنعاً لإثارة الشبه حولها . ووضعوا المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والانظار . مثل : إثبات الجوهر الفرد ، وان العرض لا يقوم بالعرض ، وانه لا يبقى زمانين . وجعل الباقلاني هذه القواعد تبعاً للعقائد في وجوب الإيمان بها ، وان بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول . وقد تابعه إمام الحرمين على هذه الطريقة . واستخدم اتباع الأشعري المنطق في مباحثهم الفلسفية ، وراعوا في استدلالاتهم ومناظراتهم قواعده . وجاء الغزالي فقرر أن بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول الذي يمكن أن يثبت بدليل آخر . وإذا كان منهج الأشعري في المزاوجة بين النص والعقل يتطلب التزام الحيدة دائماً ، فقد كان أتباعه أكثر استخداماً للعقل في مباحثهم . وبذلك تمكنوا من بناء قاعدة منهجية كلامية للمذهب الأشعري تمكن بها من أن يسمو على كل المذاهب المخالفة . وقد خالف أتباع الأشعري شيخهم في القول بأحوال أبي هاشم ، وأن لقدرة العبد تأثيراً في الفعل ، وصرحوا بالتأويل في الأمور السمعية الخبرية . وزادوا على شيخهم القول بإنكار العلية ، وإحلال مبحث العادة محله . إذ ترتب على القول بأن الأعراض لا تبقى زمانين — القول بالخلق المستمر المتجدد . فوجود الجواهر الفردة على حالة من الارتباط والتوافق يؤدي بالضرورة إلى وجود علة لولاها ما كان بين الجواهر توافق ولا ارتباط . ويتحتم أن تكون هذه العلة واحدة ولا علة لها ؛ وإلا لزم التسلسل . وهذه العلة هي إرادة الله التي لا يحدها شيء . تخلق الجواهر الفردة بما لها من صفات ، ثم تعدمها فتسبب كل ما في الكون من حركة وسكون . وإعدام الجواهر معناه أن الله أمسك عنها ما يمدها به من وجود فانعدمت . ثم خلقها خلقاً يتجدد ما دام الجسم يتحرك . ووجود العالم إنما يبقى بالخلق المتجدد . وليس الله فاعلاً بالطبع بل بالاختيار . نستطيع القول ان التوحيد عند اتباع

الأشعري معناه أنه لا فاعل إلا الله إذ ليس العالم سلسلة من العلل والمعلولات . وهذا المعنى يتضح عند الغزالي أكثر من وضوحه عند الباقلاني والجويني . ولا يخرج التوحيد عند الأشعري عن كونه تنزيهاً بلا تشبيه ، وإثباتاً بلا تعطيل . وهو نفس مقالة أهل السنّة والجماعة .

وقد تبين لنا في خلال البحث أن الأشعري التزم في كل أبحاثه التوسط بين الآراء . ففي مسألة خلق الأفعال مثلاً . قالت المعتزلة بقدرة العبد على احداث الفعل . وقالت الجبرية بأن العبد لا يقدر على احداث أو كسب . فقال الأشعري بقدرة العبد على كسب الفعل . وفي الرؤية قالت المشبهة إن الله يرى مكيفاً محدوداً لأنه جسم . وقالت المعتزلة لا يرى رؤية بصرية . وقال الأشعري برؤيته بالبصر من غير حلول ولا حدود . وفي كلام الله قالت المعتزلة بخلق القرآن . وقالت الحشوية ان الحروف المقطعة والأجسام والألوان التي يكتب عليها وبها ، كلها قديمة . فقال الأشعري بقدم الكلام النفسي وحدوث الكلام المؤلف من حروف وأصوات . وفي مسألة مرتكب الكبيرة قالت الخوارج بخلوده في النار وقالت المرجئة بأنه مؤمن لا يضره فعل الكبيرة . إذ كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، لا يضر مع الإيمان معصية . فقال الأشعرية انه فاسق بكبيرته مؤمن بإيمانه . وأمره مرجأ إلى الله إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه . وفي الشفاعة قالت الشيعة بشفاعة علي رضي الله عنه . وقالت المعتزلة بالشفاعة للمؤمنين . فقال الأشعري بشفاعة الرسول لأهل الكبائر من أمته . واستطاع الأشعري بهذا المنهج أن يحل الكثير من المشكلات التي كانت تشغل الأذهان في هذا الوقت . كمشكلات العدل والجور ، والقضاء والقدر ، والخير والشر ، والتحسين والتقبيح . وهذه المسائل فروع عن القول بالمشيئة المطلقة والإرادة الحرة . وكذلك أجاز الأشعري تكليف العبد بما لا يطاق ، وتابعه تلاميذه على القول به لإجماع الأشاعرة على إرادة ان ارادة الله لا تحدها الحدود. ولذلك وقفوا من استخدام المعتزلة لقياس الغائب على الشاهد موقفاً حاسماً . وقالت

الأشاعرة بالكسب كحل لمشكلة الجبر والاختيار وتعارض الآراء فيها . وقد أوضحنا هذه المعاني في البحث بالقدر الكافي . ولكن الملاحظ أن تلامذة الأشعري لم يلتزموا منهجه بنفس الصورة المعتدلة . بل كان استخدامهم العقل في أمور العقيدة أكثر ، واستفادتهم من منطق المعتزلة في الجدال تزيد على ما أفاده الأشعري . ولا ننكر أن المذهب تطور على أيدي أتباع الأشعري بفضل هذا المنهج بالإضافة إلى عوامل سياسية أخرى ساعدت على أن ينتصر مذهب الأشاعرة . فالدولة السلجوقية كانت دولة سنية مكنت لتعاليم الأشاعرة من القضاء على آثار الشيعة وتعاليمها التي خلفتها الدولة البويهية . فأنشأ نظام الملك المدارس الكثيرة المسماة باسمه لنشر تعاليم أهل السنّة . وقد فعل صلاح الدين الأيوبي ٥٨٩ هـ نفس الشيء في مصر . وانتشر المذهب في المغرب العربي بفضل محمد بن تومرت تلميذ الغزالي ٥٢٤ هـ . وقد تعرضت في البحث لمسائل الصفات والكسب والتكليف بما لا يطاق عند الأشعري وأتباعه وبينت أنه لم يحدث خلاف بين الأشعري وأتباعه في أصول المذهب . بل خلافات قليلة في مسائل الفروع عرضنا لها خلال البحث . وكذلك لم تختلف آراء المريدي والطحاوي معاصري الأشعري عما قاله الأشعري إلا في القليل . كذلك لم يختلف الأشعري عن سلفه ابن كلاب إلا في بعض الوسائل القليلة الواضحة في البحث . هذه هي المدرسة الأشعرية الشامخة كشفنا عن بعض الحلول لمشكلات النشأة والتطور فيها . وأخيراً أرجو أن أكون قد ساهمت بقدر في توجيه الأنظار إلى المدرسة الأشعرية وساعدت على حل الغموض الذي يحيط بعقائدها ، وأزلت النقاب عن بعض مشكلاتها .

المراجع

القرآن الكريم

١ – أبو حنيفة	: الفقه الأبسط – نشرة الكوثري – طبعة القاهرة ١٣٦٨ هـ
٢ – أبو حنيفة	: رسالة العالم والمتعلم – نشرة الكوثري – طبعة القاهرة ١٣٦٨ هـ
٣ – أبو حنيفة	: رسالة أبي حنيفة إلى البتي عالم البصرة – نشرة الكوثري – طبعة القاهرة ١٣٦٨ هـ .
٤ – أبو المنتهى	: شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة – طبعة القاهرة ١٣٢٥ هـ .
٥ – أبو زهرة	: الشافعي – طبعة القاهرة ١٣٦٧ هـ .
٦ – أبو زهرة	: أحمد بن حنبل – طبعة القاهرة ١٣٦٧ هـ .
٧ – ابن تيمية	: منهاج السنة وبهامشه موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول أربعة أجزاء – طبعة بولاق ١٣٢١هـ – وقد قام الدكتور محمد رشاد سالم بنشره نشراً علمياً محققاً وطبع منه حتى الآن الجزء الأول والثاني . وكان الكتاب من أهم مصادر المادة عن ابن كلاب والمحاسبي والقلانسي .
٨ – ابن تيمية	: مجموعة الرسائل والمسائل – طبعة القاهرة ١٣٢٢ هـ .
٩ – ابن الجوزي	: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم – طبعة حيدر أباد ١٣٥٧ هـ .
١٠ – ابن الجوزي	: مناقب أحمد بن حنبل – طبعة القاهرة ١٣٤٩ هـ .
١١ – ابن حزم	: الفصل في الملل والنحل – طبعة القاهرة ١٣١٧ هـ .

١٢ – ابن خلكان : وفيات الأعيان – ثلاثة أجزاء – طبعة القاهرة ١٢٩٩ هـ . وطبعة المطبعة الميمنية بالقاهرة سنة ١٣١٠ هـ .

١٣ – ابن خلدون : مقدمة كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر – طبعة المطبعة التجارية بدون تاريخ .

١٤ – ابن عذبة : الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية – طبعة حيدرأباد بالهند سنة ١٣٢٢ هـ .

١٥ – ابن عساكر : تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الامام أبي الحسن الأشعري طبعة دمشق ١٣٤٧ هـ .

١٦ – ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب في أخبار من ذهب – طبعة القاهرة ١٣٥٠ هـ.

١٧ – ابن نباتة : سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون – طبعة القاهرة ١٢٧٨ هـ .

١٨ – ابن النديم : الفهرست – نشرة مصطفى محمد – طبعة القاهرة ١٣٤٨ هـ.

١٩ – أحمد أمين : ظهر الاسلام – طبعة القاهرة ١٣٨١ هـ – ١٩٦١ م .

٢٠ – أحمد أمين : ضحى الإسلام – طبعة القاهرة ١٣٥٧ هـ .

٢١ – أحمد الطحاوي : عقيدة الطحاوي – مخطوط بمكتبة البلدية تحت رقم ٣٠١٥ توحيد .

٢٢ – أمين الخولي : مالك بن أنس – طبعة القاهرة بدون تاريخ .

٢٣ – جولد زيهر : العقيدة والشريعة – نشرة الدكتور محمد يوسف موسى وآخرين طبعة القاهرة ١٣٦٧ هـ .

٢٤ – دائرة المعارف الإسلامية : المجلد الثاني – مادة أشعري .

٢٥ – صادق عرجون : الغزالي المفكر الثائر – طبعة القاهرة ١٣٨١ هـ .

٢٦ – فريد جبر : مجلة ميدو الفرنسية *Miedo* – طبعة القاهرة ١٣٧٤ هـ

٢٧ – فوقية محمود : الجويني – من مطبوعات وزارة الثقافة والارشاد القومي – طبعة القاهرة سنة ١٣٨٤ هـ .

٢٨ – الأصبهاني : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء – طبعة القاهرة ١٣٥٧ هـ

٢٩ – الاسفراييني : التبصير في الدين – نشرة الخضيري وتعليق الكوثري – طبعة القاهرة سنة ١٣٥٩ هـ .

٣٠ – الأشعري : الابانة في أصول الديانة – طبعة القاهرة بدون تاريخ .

٣١ – الأشعري : اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع – نشرة الدكتور غرابة – طبعة القاهرة ١٣٧٤ هـ . ونشرة يسوعي – طبعة بيروت سنة ١٣٧٣ هـ .

٣٢ – الأشعري : استحسان الخوض في علم الكلام – نشرها الأب يسوعي مع اللمع عن طبعة حيدر أباد سنة ١٣٤٤ هـ .

٣٣ – الأشعري : مقالات الإسلاميين – نشرة محيي الدين عبد الحميد عن نشرة ريتر – جزءان – طبعة القاهرة ١٣٦٩ هـ . وهناك شك في صحة نسبة هذا الكتاب إلى الأشعري . لأن كتب الأشعري تتسم في الغالب بطابع الردود حتى كتابه في تفسير القرآن أسماه « تفسير القرآن والرد على من خالف البيان من أهل الافك والبهتان» . ثم ان منهجه في الابانة واللمع مخالف لمنهج المقالات . فأسلوبه جدلي فيهما ، ووضعي في المقالات . والجزء الثاني من المقالات أغلبه لعقيدة المعتزلة . ولذلك من المحتمل أن يكون لأحد المعتزلة المتأخرين بعد أن دالت دولتهم ، ونسبه إلى الأشعري ليحفظ عقيدة المعتزلة . وقد ذكر الكوثري أن من المحتمل أن يكون هذا الكتاب لأحد الحشوية . وهذا الشك ينصرف إلى النسخة التي بين أيدينا وحدها . وقد ذكر أبو بكر بن فورك أن للأشعري ثلاثة كتب بهذا الاسم . وهو شك لا يرقى إلى مرتبة اليقين . اذ من الجائز أن تكون النسخة الأصلية مفقودة مع سائر كتب الأشعري الضائعة .

٣٤ – الأهواني : مجلة تراث الإنسانية – المجلد الثاني – الجزء الخامس – طبعة القاهرة سنة ١٣٨٤ هـ .

٣٥ – الايجي : المواقف – طبعة القاهرة ١٣٥٧ هـ .

٣٦ – الباقلاني : التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة – نشرة الخضيري وأبي ريدة – طبعة القاهرة ١٣٦٧ هـ – ونشرة يسوعي – طبعة بيروت ١٣٧٧ هـ .

٣٧ – الباقلاني : رسالة الحرة – نشرها الكوثري تحت اسم الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به – طبعة القاهرة ١٣٧٤ هـ.

٣٨ – الباقلاني : البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات – نشرة يسوعي – طبعة بيروت ١٣٧٧ هـ .

٣٩ – الباقلاني : اعجاز القرآن – نشرة السيد صقر – طبعة القاهرة ١٣٦٧ هـ .

٤٠ – البغدادي : الفرق بين الفرق – طبعة القاهرة ١٣٢٨ هـ .

٤١ – البغدادي : أصول الدين – طبعة استانبول ١٣٤٦ هـ .

٤٢ — البياضي : اشارات المرام من عبارات الإمام — نشرة يوسف عبد الرازق طبعة القاهرة ١٣٦٨ هـ .

٤٣ — ألبير نادر : فلسفة المعتزلة — جزءان — طبعة الإسكندرية ١٣٦٩ هـ .

٤٤ — الجويني : الارشاد إلى قواطع الأدلة — نشرة الدكتور محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق — طبعة القاهرة ١٣٦٩ هـ .

٤٥ — الجويني : الشامل في أصول الدين — نشر الجزء الأول منه هلموت كلوبفر — طبعة القاهرة ١٣٨٠ هـ — ١٩٦٠ م .

٤٦ — الجويني : العقيدة النظامية — نشرة الكوثري — طبعة القاهرة ١٣٦٧ هـ

٤٧ — الجويني : مغيث الخلق بترجيح القول الحق — نشرة محمد عبد اللطيف — طبعة القاهرة ١٣٥٣ هـ — وقد رد عليه الكوثري بكتاب أسماه « احقاق الحق بابطال الباطل في مغيث الخلق — طبعة القاهرة ١٣٦٠ هـ . وقد جعله الكوثري في الانتصار لمذهب أبي حنيفة علافاً للجويني المتعصر لمذهب الشافعي .

٤٨ — الحلبي : بيان السنة والجماعة — وهو في عقيدة الطحاوي — طبعة القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ .

٤٩ — الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد — طبعة القاهرة ١٣٥١ هـ — ١٩٣١ م .

٥٠ — الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد — نشرة الدكتور نيبرج — طبعة القاهرة ١٣٤٤ هـ .

٥١ — الذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال — طبعة الخانجي — القاهرة سنة ١٣٨٢ هـ .

٥٢ — الذهبي : المنتقى من منهاج الاعتدال ونقض كلام أهل الرفض والاعتزال — المطبعة السلفية بالقاهرة .

٥٤ — الصفدي : الوافي بالوفيات — نشرة ريتر — طبعة استانبول ١٣٥١ هـ

٥٥ — القاضي عياض : ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك — نسخة دار الكتب سنة ١٢٤٢ هـ .

٥٦ — القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل . وهو موسوعة في عشرين جزءاً — نشرت وزارة الثقافة والارشاد القومي الأجزاء التي عثرت عليها في اليمن بعثة مكونة من شخصين هما الدكتور خليل نامي والأستاذ فؤاد سيد .

٥٧ — القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة — الفصل الأخير في الإمامة لمانكديم الزيدي — نشرت الكتاب وزارة الثقافة والإرشاد القومي سنة ١٣٨٤ هـ . وقد قام الدكتور عبد الكريم عثمان

بتحقيق المخطوط ونشره نشراً علمياً .

٥٨ – القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة – طبعة القاهرة ١٣٣١ هـ .

٥٩ – القشيري : المعراج – نشرة الدكتور علي عبد القادر حسن – طبعة القاهرة ١٣٥٠ هـ .

٦٠ – الغزالي : الجواهر الغوالي من رسائل الإمام الغزالي – طبعة القاهرة ١٣٧٤ هـ . وهي عشر رسائل : كيمياء السعادة والرسالة اللدنية والأدب في الدين وفيصل التفرقة والقواعد العشرة ومشكاة الأنوار ورسالة الطير والرسالة الوعظية والقسطاس المستقيم ورسالة أيها الولد .

٦١ – الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف – نشرة آرثرجون آربري طبعة القاهرة ١٣٥٣ هـ – ١٩٣٣ م .

٦٢ – الماتريدي : شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة – طبعة القاهرة ١٣٢٥ هـ .

٦٣ – المحاسبي : الرعاية لحقوق الله – نشرة الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور – طبعة القاهرة بدون تاريخ .

٦٤ – المحاسبي : التوهم – نشرة آرثر جون آربري – طبعة القاهرة ١٣٥٧ هـ

٦٥ – المحاسبي : الوصايا أو النصائح – نشرة عبد القادر عطا – طبعة القاهرة ١٣٨٤ هـ .

٦٦ – الملطي : التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع – نشرة الكوثري طبعة القاهرة ١٣٦٨ هـ .

٦٧ – المقدسي : البدء والتاريخ – ٦ أجزاء – طبعة الخانجي عن طبعة باريس سنة ١٩٠٧ م .

٦٨ – المقريزي : الخطط والآثار – طبعة القاهرة .

٦٩ – الرازي : مناقب الشافعي – طبعة القاهرة بدون تاريخ .

٧٠ – السبكي : طبقات الشافعية الكبرى – طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ

٧١ – السلمي : طبقات الصوفية – نشرة نور الدين شريبة – طبعة القاهرة .

٧٢ – الشافعي : الفقه الأكبر – متن صغير في العقيدة مشكوك في صحة نسبته إلى الشافعي وقد أورد التهانوي هذا الشك . ومن الجائز أن يكون لأحد متأخري الأشاعرة لأن ما ورد به يتفق وآراء المتأخرين من الأشاعرة .

٧٣ – الشافعي : الرسالة – طبعة المطبعة التجارية بدون تاريخ .

٧٤ – الشهرستاني : الملل والنحل على هامش الفصل في الملل والنحل لابن حزم – طبعة القاهرة ١٣١٧ هـ .

٧٥ – الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام – نشرة جيوم – طبعة القاهرة

٧٦ – الشيخ زادة : نظم الفرائد وجمع الفوائد – طبعة القاهرة ١٣١٧ هـ .

٧٧ – الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد – طبعة المطبعة التجارية بدون تاريخ .

٧٨ – الغزالي : قانون التأويل – نشرة الكوثري – طبعة الأنوار ١٣٥٩ هـ .

٧٩ – الغزالي : القسطاس المستقيم – نشرة الدمشقي – طبعة القاهرة سنة ١٣١٨ هـ .

٨٠ – الغزالي : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة – نشرة الكردي طبعة القاهرة ١٣٥٣ هـ ونشرة الدكتور سليمان دنيا طبعة القاهرة ١٣٨١ هـ .

٨١ – الغزالي : الأربعين في أصول الدين نشرة الكردي – طبقة القاهرة ١٣٤٤ هـ .

٨٢ – الغزالي : فضائح الباطنية – نشرة وزارة الثقافة والارشاد القومي طبعة القاهرة ١٣٨٣ هـ .

٨٣ – الغزالي : تهافت الفلاسفة – نشرة الأب موريس بويج – طبعة بيروت سنة ١٣٤٧ هـ – ١٩٢٧ م . ونشرة الدكتور سليمان دنيا طبعة القاهرة ١٣٧٥ هـ – ١٩٥٥ هـ .

٨٤ – النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام – جزء أول – طبعة الإسكندرية ١٣٨٢ هـ .

٨٥ – النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام – طبعة القاهرة ١٣٨٥ هـ

٨٦ – محمد رشاد سالم : منهاج السنة لابن تيمية – جزءان – طبعة القاهرة ١٣٨٢ هـ

٨٧ – محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد – طبعة القاهرة ١٩٥٥ م

٨٨ – ملا علي القاري : شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة – طبعة القاهرة ١٣٢٥ هـ .

٨٩ – مهرجان الغزالي بدمشق : نشرة وزارة الثقافة والارشاد القومي – طبعة القاهرة ١٣٨٢ هـ .

٩٠ – والتر باتون : أحمد بن حنبل والمحنة – نشر عبد العزيز عبد الحق طبعة القاهرة ١٣٧٧ هـ – ١٩٥٨ م .

٩١ – عبد الرحمن بدوي : مؤلفات الغزالي – طبعة القاهرة ١٣٨٢ هـ .

61 — Encyclopaedia of Islam.

92 — O'Leary : Arabic thought and its place in history.

93 — Tritton : The Muslim creed (Cambridge Univ. Press, 1973)

94 — Tritton : Muslim theology.

95 — Montgomery Watt : Free will and Predestination in Early Islam. ndooLn(Luzac) 1948.

فهرس

الباب الثالث

